LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

*

UNTER MITWIRKUNG VON

BRUNO BAUCH · JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER
EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO
HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER
UND HEINRICH WÖLFFLIN

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD KRONER

BAND XVI

HEFT 2



1 9 2 7

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

Unter Mitwirkung von

BRUNO BAUCH · JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER · EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO · HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER und HEINRICH WÖLFFLIN

Herausgegeben von

RICHARD KRONER

Jährlich erscheint 1 Band von 3 Heften im Gesamtumfang von 24 Bogen. Abonnementspreis pro Band M. 12.—, in Ganzleinen geb. M. 15.—. Einzelpreis für jedes Heft M. 5.—.

Beiträge und Anfragen sind an Herrn Professor Dr. R. KRONER in Dresden-A, Techn. Hochschule, Bismarckplatz, Philos.-Pädagog. Institut zu richten. Manuskripten ist ein adressierter und frankierter Umschlag für etwaige Rücksendung beizulegen.

Verlag von J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) in Tübingen

★

Inhalt des zweiten Heftes
des XVI. Bandes.
(Juli 1927)

GIBT ES EINE SPANISCHE RENAISSANCE?

VON

VICTOR KLEMPERER (DRESDEN).

I.

Die Art, wie die spanische Geistigkeit auf Deutschland gewirkt hat, unterscheidet sich scharf von eben dieser Wirkungsart der zwei andern großen romanischen Literaturen. Frankreich nämlich hat von Anbeginn seines Schrifttums bis auf den heutigen Tag ununterbrochen in dichtestem Zusammenhang mit der deutschen Literatur gestanden. Italiens Einfluß ist während der Renaissancezeit ungeheuer mächtig geworden (wobei unmittelbar italienischer Einfluß, italienisches Denken, mit der Uebermittlung antiken Geistesgutes eng zusammengeht); die Einwirkung Italiens hat dann nachgelassen, sie hat aber nie wieder ganz aufgehört. Diesem kontinuierlichen Zuströmen französischer und italienischer Elemente steht ein stoßweise intermittierender Andrang des Spanischen gegenüber. Und zwar sind drei solcher Stöße zu unterscheiden; nach Ursache und Wirkung sind sie grundverschieden voneinander, und dennoch besitzen sie unverkennbare Verwandtschaft.

Der erste und mächtigste Stoß erfolgt während der Gegenreformation. Hier werden spanische Formen, Stoffe, Ideen der deutschen Literatur beinahe gewaltsam aufgenötigt; sie sucht sie nicht auf, sie ist ihnen ausgeliefert, von ihnen überschwemmt, so wie spanische Truppen, spanische Moden, spanische Politik und Kirchlichkeit auf Deutschland übergreifen. Es ist während dieser Epoche nicht immer genau zu entscheiden, ob Spanisches allein auf ein Werk oder einen Mann einwirke. Gewiß, bald sind es bestimmt spanische Mystiker, bald ist es die Schelmennovelle, deren Vorbild irgendwo ganz deutlich maßgebend war. Aber es gibt viele Dichtungen, der schlesischen Schule z. B., wo der deutsche Betrachter den romanischen Einfluß zwar ganz sicher herausspürt, wo er ihn aber

nicht mit Sicherheit den Spaniern oder Italienern zuweisen kann. Was als Fremdes hinüberwirkt, ist ein spezifisch gegenreformatorisches Stilelement, das bald nach dem italienischen Muster »Marinismus«, bald nach dem spanischen »Gongorismus« und bald mit dem deutschen Namen »Schwulst« geheißen wird. Der spanische Einfluß auf Deutschland ist eben ein so intensiv und ausschließlich gegenreformatorischer, daß er nicht so sehr spanisch als vielmehr gegenreformatorisch einherkommt und deshalb zusammenschmilzt mit anderen gegenreformatorischen Elementen. Im Anfang des 18. Jahrhunderts wird der »Schwulst« überwunden; französische Regelmäßigkeit bildet das vernunftgemäße Heilmittel. Seitdem ist ein rein passives Aufnehmen, ein wirkliches Erleiden spanischen Einflusses in Deutschland nicht mehr der Fall gewesen.

Aber das vernunftgemäße Heilmittel der französischen Regelmäßigkeit und Aufklärung wird bald als Gegengift und nach getaner Wirkung als Gift empfunden. Wenn um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert die Romantik gegen die Aufklärung kämpft, kommt die spanische Literatur in Deutschland zu neuem Ansehen. Jetzt steht ihr Deutschland anders gegenüber als das erstemal, es ist das geistig mächtigere Land, es kann nicht mehr vergewaltigt werden. In freiem Entschluß mit um so größerer Liebe wendet es sich Spanien zu. Die Gegenreformation ist Deutschland aufgezwungen worden, die Gegenaufklärung (wenn ich so sagen darf), holt es sich selber. Es verherrlicht die spanische Dichtung, es stellt charakteristischerweise den katholisch gebundensten Dramatiker, Calderón, über den ein wenig freieren, weltlicheren Lope, es geheimnist aus Eigenem schwere philosophische Tiefe in den »Don Quijote« hinein. Es verbindet seine Liebe zum katholischen, mystischen, mittelalterlichen Spanien mit seiner Liebe zum Mittelalter schlechthin; Spanien und Mittelalter fließen ihm einigermaßen ineinander, trotzdem doch das »goldene Zeitalter« der spanischen Literatur frühestens um 1500, also mitten in europäischer Renaissancezeit, anhebt.

Während nun die Verwandtschaft der deutsch-spanischen Geistesbeziehungen im Zeitalter der Gegenreformation und der Romantik sogleich deutlich hervortritt — man könnte im Schlagwort zusammenfassend sagen, das erstemal werde Deutschland vom katholischen Spanien heimgesucht, das zweitemal suche Deutschland das katholische Spanien auf —, scheint es sich das drittemal zwischen Deutschland und Spanien um etwas vollkommen anderes zu handeln, oder hat es sich anfangs wirklich um absolut anderes gehandelt. Als nämlich kurz vor dem Weltkrieg in Deutschland ein erneutes Interesse an Spanien erwachte — es mußte neu erwachen, denn mit der Literaturströmung der Romantik war auch

der deutsche Anteil an Spanien versiegt —, da zielte dies Interesse anfangs auf gar nichts Geistiges. Ja, es zielte eigentlich gar nicht auf Spanien. Sondern rein praktisch auf deutsche Exportbeziehungen zu Lateinamerika; der deutsche Kaufmann und Ingenieur brauchten die spanische (und portugiesische) Sprache. Doch auf dem Wege über die Handelsschulen, die sich den Teufel um geistige Inhalte Spaniens kümmerten, wurden uns dennoch diese halb versunkenen Inhalte wieder näher gebracht. Dazu trat während des Krieges zu dem den Südamerikanern geltenden Handelsinteresse ein auf Spanien gerichtetes politisches Interesse und ein damit verknüpftes warmes Gefühl. Spanien blieb neutral; überschwänglich und unverwöhnt, wie man in diesem Punkte war, galt es bei uns fast als Freund und stiller Bundesgenosse. Mit solchen Freundschaftsempfindungen verband sich ein anderes Gefühl und Streben: man wollte Spanien auch in rein geistiger Beziehung gegen das verhaßte Frankreich ausspielen. Die spanische Sprache sollte nicht nur nützlicher sein, d. h. einen größeren Aktionsradius haben, sondern sie sollte auch schöner und reicher sein, und sie sollte bedeutendere geistige Inhalte bergen als das Französische. All diese Meinungen waren naturgemäß nicht aus ruhiger Ueberlegung und ernster Sachkenntnis erwachsen, vielmehr teils aus stürmischen Gefühlen, teils aus politischen Berechnungen. Ihr Erfolg aber war ein mächtiges Anwachsen der spanischen Studien in Deutschland — und aus diesen Studien ergab sich nun etwas, das den früheren Ergebnissen spanisch-deutscher Geistesbeziehungen erstaunlich gleichsah. Im 17. Jahrhundert trug Spanien die Gegenreformation nach Deutschland, am Ende des 18. und Anfang des 19. suchte die Romantik im Kampf gegen die Aufklärung Bereicherung bei Spanien, und jetzt, nachdem man sich Spaniens Geistigkeit auf außerphilosophischen, außerwissenschaftlichen, außerkünstlerischen Wegen genähert hatte, nachdem man in sie eigentlich unversehens, ich meine: nicht aus rein geistigem Antrieb, nicht um ihrer selbst willen, wieder eingedrungen war, jetzt tat diese Geistigkeit zum drittenmal genau die gleiche Wirkung, eine gegenreformatorische, gegenaufklärerische, gegenrenaissancehafte. In seiner programmatischen Rede »Vom Bildungswert der romanischen Sprachen« sagte Karl Voßler 1922 auf dem Nürnberger Kongreß der Neuphilologen über das Spanische: »Ich möchte nachdrücklich davor warnen, es etwa nur als Handelssprache zu betreiben, zu amerikanisieren und die inneren, menschlichen Bildungswerte, die es birgt, darüber zu vergessen. Denn der spanische Geist, der eine überseeische Welt erobert hat, ist derselbe, der im Mittelalter die schwersten, zähesten Glaubenskriege bestand und der im Zeitalter der großen individualistischen Erhebungen der Renaissance und

der Reformation die strenge Zucht, den Gehorsam und die Unterordnung in Europa vertrat«[1]). Und das gediegenste deutsche Werk, das bisher der neuen Beschäftigung mit dem geistigen Spanien entsprang, Ludwig Pfandls 1924 erschienene »Spanische Kultur und Sitte des 16. und 17. Jahrhunderts«, kann sich nicht genug tun in der Verteidigung und Verherrlichung der Inquisition; mit völligem Recht sieht es sie als »Fortsetzung der Reconquista-Idee« an, weswegen sie denn »des einmütigen Beifalls der Nation sicher« gewesen sei. Innere Einheit und Festigkeit habe die Inquisition dem Lande bewahrt, von keiner wesentlichen Bereicherung habe sie es abgeschnitten, denn man frage sich nur »ernstlich und darum vergeblich, welche geistige Befruchtung das Deutschland des Dreißigjährigen Krieges auf Spanien hätte ausüben können«[2]).

Lange Zeit übrigens bevor das deutsche wissenschaftliche Denken das gegenrenaissancehafte Wesen Spaniens neu erfuhr und betonte (doch ebenfalls in dieser dritten deutsch-spanischen Epoche), atmete deutsche Dichtung mehr oder minder unbewußt etwas davon in sich ein. Als nämlich in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in Frankreich eine müde Abkehr von Positivismus und Realismus eintrat und ein tastendes Suchen nach neuem Idealismus, da zeigte sich bei der Dichtergeneration der Dekadenten und Symbolisten eine gewisse Liebe zur spanischen Dichtung der Gegenreformation, und Góngora wurde ein bekannter Name. Manches hiervon ging auf die deutschen Dichter über, die den neuen französischen Einfluß der Verlaine, Mallarmé usw. erlitten. Nur daß die Deutschen es nicht immer nötig hatten, auf Spanien selber zurückzugreifen; sie fanden Spanisches genug bei den Schlesiern des 17. Jahrhunderts. Es ist höchst charakteristisch, daß zur Festschrift für Hugo von Hofmannsthal[3]) Karl Voßler einen »Spanischen Brief« beisteuerte. Er wolle, schrieb er einleitend, nicht als Rezensent einherkommen. »Lieber verberge ich mich im Schatten einer sehr großen Dame, die dort unter den Glückwünschenden Ihres Hauses zu sehen ist.«

Wenn diese allegorisierende Bezeichnung der spanischen Dichtung ein wenig pretiös klingt, so schmiegt sich damit der künstlerische Philologe nur dem Stil der Spanier und des »verehrten Herrn von Hofmannsthal« an. Selber freilich legt er auf das Pretiöse der spanischen Kunst nicht den Hauptwert. Sondern er meint, sie habe »in Zeiten der Schlaffheit« erfrischend und stärkend auf Hofmannsthal gewirkt; und ganz entsprechend sagt er in seinem Vortrag »Vom Bildungswert der romanischen

---

1) In den »Neueren Sprachen«, 1922. 2) A. a. O. S. 39/40.
3) 1924 im »Verlag der Bremer Presse«.

Sprachen«, der spanische Geist trage, »wie kein anderer in der Romania, die Kennzeichen der Mannhaftigkeit«.

Es ist die gleiche spanische Mannhaftigkeit, die auf gleiche Seelenzustände im Zeitalter der Gegenreformation wie heute wirkt. Unter dem schillernd pretiösen Spiel mit allem Diesseitigen — man darf damit spielen, denn es ist nur ein Schein und Traum — liegt die starre Gewißheit eines so und nicht anders beschaffenen Jenseits; darauf stützt man seine Mannhaftigkeit, dafür kämpft man, und das lockt und beglückt müde Seelen, deren Müdigkeit aus Ungewißheit und zweifelndem Suchen entstanden ist. Nach der Anspannung der Renaissance im 16., nach dem »Bankerott der Wissenschaft« im 19. Jahrhundert ist der europäische Boden für die spanische Eigenart empfänglich.

Als Mannhaftigkeit und Heldentum preisen sie die einen, Starrheit und selbst Unmenschlichkeit und Henkertum ist sie von anderer Seite gescholten worden. Das sind subjektive Wertungen, die aber nur als solche auseinandergehen, während sie die tatsächliche spanische Eigenart gleicherweise erfassen. Auch über den Grund dieser Eigenart ist man die längste Zeit gleicher Meinung gewesen. Mit einer ruhigen Selbstverständlichkeit schrieb noch 1909 Heinrich Morf in seinem genialen Gesamtüberblick der romanischen Literaturen [1]): »Die iberische Halbinsel hat keine eigentliche Renaissance erlebt. Von deren Bildungselementen hat sie mancherlei aus Italien übernommen, ohne einen Bruch mit dem Mittelalter zu vollziehen . . . In den Kampf der Geister jener Zeit hat Iberien den Ignatius von Loyola als seinen Mann entsandt.« »Iberien« als Bewahrerin und Vorkämpferin des ungebrochenen Mittelalters der Moderne gegenüber: damit gab sich alles zufrieden. Der Mann des Fortschritts durfte das reaktionäre Spanien hassen, der Romantiker das mittelalterlich ferne Spanien lieben, der eine hielt den Grund für Spaniens ungebrochene Mannhaftigkeit, der andere den Grund für Spaniens Barbarei in sicheren Händen.

Das ist in neuester Zeit wesentlich anders geworden. Wenn man auch Spaniens Sonderwesen sehr stark empfindet, so rückt man es doch nicht mehr derart entschieden wie früher vom neuzeitlichen Wesen anderer europäischer Völker ab. Und man gibt für dieses Sonderwesen lieber gar keinen Grund an, als daß man den der Renaissancelosigkeit gelten läßt. Wer heute den Standpunkt Morfs einnimmt, der wird gern einer tendenziös aufklärerischen Geschichtsschreibung geziehen, und mit Vorliebe einer Verwechslung der Begriffe Renaissance und Reformation. An der Renaissance nämlich soll das reformationsfeindliche Spanien nach der Meinung

1) »Die Kultur der Gegenwart«, Leipzig, Teubner, Teil I, Abteil. XI, 1 S. 220.

der jüngsten spanischen und deutschen Darstellungen entschiedenen Anteil haben. So kommt ein umfangreiches spanisches Werk über Cervantes' Weltanschauung, Américo Castros: El Pensamiento de Cervantes[1]), zu dem Ergebnis, daß eine Fülle selbständig verarbeiteter Renaissance-Ideen im »Don Quijote« vorhanden sei. Und im Schlußkapitel heißt es mit bedeutsamer Verallgemeinerung ausdrücklich: »Der Mode folgend schrieb ich bis 1903, die Renaissance habe unsere klassische Literatur im Kern unbeeinflußt gelassen. Eine solche Stellungnahme scheint mir heute sinnlos und nur aus hartnäckiger Trägheit erklärlich (absurda y fruto de una pertinaz indolencia)«[2]). Schon vor dem spanischen Gelehrten hat sich Ludwig Pfandl mit nicht geringerer Entschiedenheit dahin ausgesprochen, daß Spanien großen Anteil an der Renaissancebewegung habe. In einer sehr reichen Studie des »Literaturwissenschaftlichen Jahrbuches der Görresgesellschaft«[3]), die er »Italienische Renaissance und spanische Renaissance« betitelt, glaubte sodann Helmut Hatzfeld in äußerstem Bemühen um Objektivität zwar das Vorhandensein der Renaissance in Spanien, aber doch einer spanischen und höchst unitalienischen Renaissance konstatieren zu müssen.

Liegt nun in dieser neuen Auffassung der spanischen Klassik (einer wirklich ganz neuen, denn vordem ist es keiner Seele eingefallen, weder in Spanien noch außerhalb Spaniens, eine wirkliche Renaissance in diesem Lande zu finden) — liegt darin eine größere Objektivität des Denkens den früheren Anschauungen gegenüber? Früher hat sich der Romantiker für das mittelalterliche Spanien begeistert, der Aufklärer gegen das klerikale Spanien ereifert. Wird jetzt fühllos klares Denken dem eigentlichen spanischen Wesen sachlich gerechter? Ich bezweifle es, denn ich sehe zwei neue Gefühlswellen unterhalb der neuen Geisteshaltung. Die eine möchte ich im weitesten Sinne die politische nennen. Spanien sucht seinen Anschluß an Europa zu vollziehen, es mag nicht in dem Rufe stehen, der europäischen Entwicklung im wesentlichsten Punkt ferngeblieben zu sein. Im Rufe laienhafter Unwissenheit habe Spanien den übrigen Nationen gegenüber gestanden »und Laie wurde der größte seiner Söhne genannt« (lego fué llamado el más excelso de sus hijos), entrüstet sich Castro[4]). Wie sehr man in Deutschland dem zur Moderne erwachenden Land gewogen war, ist schon gesagt worden. Mächtiger aber als die politische Welle ist die philosophische. Das Mittelalter wird heute nicht mehr verachtet, wie es die Aufklärung verachtete; aber es wird auch nicht mehr geliebt, wie es die Romantik liebte, als eine Ferne

1) Madrid 1925. 2) A. a. O. S. 285. 3) Freiburg bei Herder, 1926.
4) A. a. O. S. 384.

und eine Kindlichkeit. Sondern man verehrt es als eine Nähe und eine Reife. Was die Renaissance gebracht hat, gilt nicht überall mehr für durchaus neu und andersartig. Es scheint, als vollziehe sich eine Art Nivellierung zwischen dem Mittelalter und der Renaissance, wobei jenes etwas aufgehöht und diese etwas abgetragen wird. Auf solche Weise tut man einem Ruhebedürfnis Genüge, ohne der Vernunft Ernstliches zu vergeben. Und bei solch allgemeiner Niveau-Regulierung kommt denn auch die Geistigkeit des spanischen goldenen Zeitalters in die Renaissance-Ebene zu liegen.

Nach alledem verhält es sich nun tatsächlich so, daß die Frage nach der spanischen Renaissance aus genau entgegengesetzten Gründen bis in das erste Jahrzehnt dieses Jahrhunderts hinein keine Frage war und heute keine Frage mehr sein soll. So lange hat Spanien mit Selbstverständlichkeit keine Renaissance gehabt, und heute leugnet ihm nur Faulheit und Sinnlosigkeit die Renaissance ab. Da ist wohl eine Nachprüfung am Platze.

2.

Freilich könnte noch vor dem Beginn solcher Nachprüfung der lähmende Einwand erhoben werden, den Helmut Hatzfeld in versöhnlicher Absicht an den Anfang seiner erwähnten Studie stellt: daß es sich bei Worten wie Renaissance, Humanismus, Reformation »um abstrakte Hilfsbegriffe handle, die man in gewissen Grenzen willkürlich erweitern und verengern dürfe« [1]). Das ist bequem, aber doch nicht ganz richtig. Mindestens im Kern besteht für das Bedeuten der drei eng zusammengehörigen Begriffe [2]) ein consensus omnium.

Sieht man von Uebertragungen wie Karolingische Renaissance und provenzalische Frührenaissance ab, so wird unter Renaissance immer eine Umwälzung der Weltanschauung und des Verhaltens in absolut allen Bezirken der Vita contemplativa und activa verstanden, die von Italien ausging und allmählich auf eine Reihe von Ländern übergriff. Den entschiedenen Anfang des Neuen sehen die meisten bei Petrarca um die Mitte des 14. Jahrhunderts gemacht; andere entdecken Regungen und Vorläuferhaftes schon in früherer Zeit [3]). Das Wort als Epoche-Bezeichnung ist jung, Michelet hat es eingeführt, Burckhardt hat es den Deutschen geläufig ge-

1) A. a. O. 24.

2) Hatzfeld stützt sich auf eine Rezension, die Joseph Körner über Burdachs »Reformation — Renaissance — Humanismus« schrieb.

3) Vgl. meine Studie »Petrarcas Stellung zu Humanismus und Renaissance«, in meinem Bande »Romanische Sonderart«, München 1926.

macht; aber der Begriff der Wiedergeburt, der Wiedererneuerung ist, wie Burdach gezeigt hat, ein uraltes religiöses Besitztum der Menschheit.

Ich muß hier ohne alles historische Beschweren die Aufmerksamkeit auf eine Dreiphasigkeit lenken, die die allgemeine Vorstellung mit dem Begriff der Wiedergeburt verknüpft. Wiedergeborensein heißt nicht ein zweites Leben beginnen, etwa von dem Ueberstehen einer großen Gefahr oder von dem Eintritt eines umwälzenden Ereignisses an ein neues Leben datieren. Sondern es heißt: ein ursprüngliches Leben nach einem Zustand der Versandung oder des Abirrens wieder aufnehmen. Das tritt sehr klar in die Erscheinung, wenn Rekonvaleszenten sich neu- und wiedergeboren fühlen. Es ist ihnen dann durchaus, als müßten sie jetzt mit reinerem Herzen, größerer Liebe, reicherer Erfahrung ihr ursprüngliches Leben wieder aufnehmen, es erhöht und insofern neu durchleben. Auf dieses ebenso körperliche wie geistige Faktum, daß ein Rekonvaleszent sich seines eigenen Lebens an der ungetrübten Quelle noch einmal bemächtigen will, um es nun in bessere Bahn zu leiten, kommt alles für das Verständnis der italienischen Renaissance an; und hier liegt auch eine wesentliche Definitionsschwierigkeit, denn dies ist der Punkt, wo Humanismus und Renaissance ineinandergewachsen sind.

Der Italiener des 14. Jahrhunderts hat buchstäblich das Gefühl, seinem ursprünglichen Leben entfremdet zu sein. Die Römer der Antike sind seine Vorfahren, er stammt aus ihrem Blut (oder meint aus ihrem Blut zu stammen, und auf das Meinen kommt es an); ihr Sprachkörper ist kaum verändert der seinige. Die Humanisten entdecken die niemals ganz versunkene Antike wieder; Patriotisches, Politisches, Juristisches, Dinge also, die zwischen Geist und Körper oder zwischen Ideellem und Praktischem stehen, spielen hierbei die größte Rolle, ja bilden in Italien den Anfang des Neuen. Das zerrissene und bedrückte Italien sieht in der alten römischen Herrlichkeit ein ursprüngliches schönes Leben, von dem es durch einen Zustand der Verschüttung und Fesselung lange abgetrennt war. In dem Augenblick, wo zu dieser Entdeckung die Sehnsucht nach dem einstigen Zustand und der Wille tritt ihn wiederherzustellen, ist der italienische Humanismus in italienische Renaissance übergegangen. Petrarca, der davon liest, daß der Mazedonierkönig einen Berggipfel bestieg, um sein Reich zu überschauen, ist ein Humanist. Petrarca, der selber den Mont Ventoux besteigt, um die Ferne zu sehen und die Heimat zu ahnen, ist ein Renaissancemensch. Allgemein formuliert: solange die Antike um ihrer selbst willen ans Licht gezogen und zu neuem Eigenleben erweckt wird, ist Humanismus vorhanden; und in dem Augenblick, wo die Antike nicht mehr belebt, sondern nachgelebt wird, nicht mehr um

ihrer selbst willen und für sich allein, sondern um einer neuen Gegenwart willen und als herrschendes Element dieser neuen Gegenwart da ist, in eben diesem Augenblick ist Renaissance vorhanden. Sobald sich nun diese Sehnsucht nach Wiedergeburt von der Sphäre des Körperlichen und Praktischen ganz abkehrt und ganz dem Geistigen zuwendet, muß sie mit Notwendigkeit in der Antike ein Prinzip des irdischen Ausgefülltseins, des Friedens im Menschlichen und der Freiheit des Ichs entdecken, dem die Jahrhunderte der transzendenten Religion, der Verdächtigung und Geringschätzung des Menschlichen und der bindenden Kirchenlehre feindlich gegenüberstehen. Und so muß die Sehnsucht nach Wiedergeburt, sie muß zum Gegensatz zur Kirche führen. Weil die italienische Renaissance etwas Körperlich-Geistiges ist, weil es in ihr um eine wirkliche Verbundenheit mit der antiken Welt geht, so wird das rein geistige Element niemals allein, niemals in entkörperter Uebersteigerung auftreten, so wird eine körperlich betonte Renaissance, eine natürliche Renaissance erblühen.

Und weil in Deutschland all diese körperlichen Zusammenhänge mit dem alten Rom fehlen, weil hier nur das rein Geistige der Renaissance wirksam werden kann, so wird hier eine letzte und übersteigerte geistige Konsequenz aus den Renaissance-Ideen gezogen werden: die Reformation. Gewiß ist die heute einigermaßen übliche Warnung, Renaissance und Reformation nicht zu verwechseln, durchaus am Platze. Reformation ist nur eine einseitige und äußerste Konsequenz der vielseitigen Renaissance. Reformation ist unkörperhaft, ist übersteigert, wo Renaissance im Körperlichen und Harmonischen bleibt. Aber müßte man zwischen zwei Fehlern den kleineren wählen, so besteht er hier sicher darin, Renaissance und Reformation als identisch zu denken, und nicht darin, sie völlig voneinander zu trennen.

In seinem Bemühen, Renaissance in Spanien nachzuweisen, das von der Reformation gar nicht berührt, von den Ideen des Erasmus nur ein wenig gestreift wurde, stellt Castro den Erasmus an Freiheit des Denkens über die Protestanten, die nicht minder dogmatisch gewesen seien als die Katholiken [1]). An anderer Stelle [2]) zitiert er das protestantische: Quod illis est Papa, est nobis Scriptura, und fügt hinzu, daß die großen Renaissancedenker »Telesio, Campanella, Bruno, Galilei, Descartes« vom römischen Katholizismus bewacht und gegängelt ihr Werk geschaffen hätten, während gleich große deutsche Gestalten erst später gekommen seien. (En Germania, figuras de igual talla vinieron más tarde.) Dies beweist eben nur von der anderen Seite her, daß der Protestantismus eine äußerste Entkörperung der

1) A. a. O. S. 319/20. 2) A. a. O. S. 247.

Renaissance und ihre fanatischste Konsequenz, ihre Verkrampfung bedeutet. Er mußte kämpfend in neuer Dogmatik auf Augenblicke erstarren, er mußte über das Krampfhafte der Kampfstellung gegen die katholische Kirche hinauskommen, ehe sich aus ihm die figuras de igual talla, die Leibniz und Kant entwickeln konnten. Er gehört so eng zur Renaissance, er bedeutet so völlig ihre letzte Essenz, daß nirgends von Renaissance die Rede ist, wo nicht irgendeine Unruhe dem Katholizismus gegenüber verspürt wird. Es berührt beinahe komisch, wie eifrig sich Castro bemüht, dem frommen Cervantes einige heimliche Unkirchlichkeiten nachzuweisen, um ihn eben nur als einen Menschen der Renaissance glaubhaft zu machen. Und in welch selbstverständlicher Unlöslichkeit streng katholisches Denken Renaissance und Reformation zusammendenkt, das zeigt die Aufzählung der modernen Völkersünden durch den führenden französischen Thomisten Jacques Maritain in seinem Buche Antimoderne. Die Renaissance ist ihm die Sünde Italiens, der Cartesianismus Frankreichs und das Luthertum Deutschlands Sünde, die sich über Herder, Kant und Fichte zu Hegel fortsetzt [1]). (Von einer spanischen Sünde ist ihm nichts bekannt.)

Doch ich komme darauf zurück, daß Protestantismus übersteigerte (bis zur Renaissance-Feindschaft fanatisierte) Entkörperung der Renaissance bedeutet, die selber etwas Körperhaftes ist, die Erinnerung nämlich italienischer Menschen an ihre römischen Vorfahren, die »Rekonvaleszenz« Italiens. Hier habe ich eine gefährliche Uebertragung gebraucht. Ein einzelner Mensch wird geboren; sein Lebenslauf mag ihn ursprünglichen Idealen untreu werden lassen, eine Erkrankung, ein Ereignis mag ihn zu seiner »Wiedergeburt« und zur Besinnung auf seine ursprüngliche Lebenstendenz führen, der er nun geläutert und entschiedener nachgeht. Wann kann man dies alles von einem Volke sagen? Wann wird es geboren, wann ist eine Veränderung, wann eine Renaissance bei ihm anzunehmen?

Für die Geburt eines Volkes wird es auf das ankommen, was Christian Morgenstern als Reiz »Vor einem alten Schrank« empfindet [2]):

> In eins gewachsen wie ein Baum, ein Schiff,
> Ein Staat, den keiner mehr zergliedern kann,
> Der in ein Ganzes so zusammenrann,
> Daß es wie Eigenleben ihn ergriff.

»Wie Eigenleben.« Das annähernde und vergleichsweise »wie« darf gewiß nicht vergessen werden. Die feste staatliche Zusammenfassung ausge-

1) Vgl. meine Studie: »Deutsches Wesen in der französischen Auffassung des 19. und 20. Jahrhunderts«. Zeitschrift für Deutschkunde Jahrg. 41/3 S. 190/91.

2) »Einkehr« München 1910, S. 40.

dehnter Gebiete erfolgt spät, Nationalgefühl im heutigen Sinne ist eine sehr moderne und sehr schwankende Angelegenheit, Einheit des Denkens, Einheit des Sprechens sind zwischen Gebieten, die man einem Staat und einem Volke zuzurechnen pflegt, durchaus nicht immer gegeben.

Dennoch kann man den Völkern, die unzweifelhaft von der Renaissance betroffen wurden, eine ungefähre Stunde ihrer ersten Geburt zuweisen. Die Zeit war eingetreten, wo die Völkerwanderung ein Ende hatte, wo die körperliche und geistige Mischung der verschiedenartigen Stämme, die nun neue Ganzheiten bildeten, im wesentlichen vollzogen war. Die Zeit war eingetreten, wo sich Nationalsprachen herausgebildet hatten, die wahrscheinlich niemand so sprach, wie sie geschrieben wurden (oder sicher niemand so sprach, denn auch heute spricht kein natürlicher Mensch die Schriftsprache, durch die er zum Ganzen gehört), die aber doch anerkannte gemeinsame Gefäße waren für Volksinhalte; für Gedanken, Phantasien, Bestrebungen also, die ausdrücklich einem ganzen Volke galten und gerade diesem einen und nicht der Gemeinsamkeit aller Menschen, denn für das allen Gemeinsame gab es die Sprache der gemeinsamen Kirche, das Lateinische.

Und die europäischen Völker waren von ihrer approximativ bestimmbaren Geburtsstunde schon eine geraume Strecke entfernt; die Möglichkeit, vielleicht die Notwendigkeit eines Versandens im Wesentlichsten war gegeben. Die wesentlichste Rolle in den europäischen Neubildungen spielte die Kirche. Der Katholizismus hatte sich kämpfend durchgesetzt und den neuen Völkermischungen die allen europäischen Staaten gemeinsame Prägung verliehen. Die Kampfzeiten der Kirche innerhalb Europas waren beendet, sie hatte Zeit gehabt, sich zu entwickeln, sich zu befestigen, zu erstarren. Die kirchliche Weltanschauung war ganz ausgebildet, ihre Herrschaft innerhalb Europas eine unzweifelhafte und unantastbare, und auf diese allzugroße Ruhe und Sicherheit, die als Enge und Bedrückung empfunden werden konnte, mußte wohl eine neue Bewegung folgen.

Was nun auf Italien, Frankreich, Deutschland und England zutrifft, daß sie als neue europäische Völker längst »geboren« waren, daß also ihre Volksbestandteile (Lateiner und Germanen in Italien, Slaven und Germanen in Deutschland, usw., usw.) sich physisch und geistig zusammengefunden hatten, und weiter, daß seit der »Geburt« eine Zeit verflossen war, in der ruhige Reife und Ueberreife des Kirchlichen hatten eintreten können: genau diese beiden die Renaissance vorbedingenden Punkte treffen auf Spanien nicht zu. Es hat ein außereuropäisches Schicksal erlitten. So eng es der lateinischen Sprache und der römischen Kirche verknüpft, und so viel gotisches Blut ihm zugeflossen ist: es gehört nur halb zu Europa

Afrika hat einen gewaltigen Anteil an der iberischen Halbinsel, ehe sie romanisiert wird. Nordafrikaner bilden neben Iberern und Kelten die Urbevölkerung, Phönizier dringen um 1000 v. Chr. ein, Karthager im 6. Jahrhundert. Jahrhundertelang sind sie die Herren, fast zwei Jahrhunderte müssen die Römer kämpfen, bis endlich, unter Augustus, ein völlig ruhiger und dazugehöriger Bestandteil des römischen Reiches aus Spanien geworden ist. Aber ein Bestandteil, in dessen Eigenart schon vieles zu finden ist, was noch heute als spanisches Charakteristikum deutlich vervortritt, und was man wohl ein Stück Afrika nennen kann: ein aufflammendes Pathos, eine Neigung zum Fanatismus, der in Tapferkeit, Grausamkeit und stoischem Erdulden ohnegleichen ist, ein fatalistisches Hinnehmen, eine wollüstige Freude am Blut, eine Superlativhäufung der Sprache, ein Glühen der Phantasie. Früh dringt das Christentum nach Spanien und wird mit leidenschaftlicher Hingabe, heroisch märtyrerhaft erfaßt. Die römische und christlich-römische Epoche, dann die Zeit der Völkerwanderung, das Eindringen der germanischen Stämme, die Aufrichtung der gothischen Herrschaft lassen Spanien vorerst das gemeinsame europäische Los teilen, und nur die Wildheit ständiger Religionskämpfe erinnert an den afrikanischen Untergrund. Aber im 8. Jahrhundert, wenn für Europa die neue Völkermischung vollzogen ist und eine Friedenszeit der unangetastet herrschenden Kirche beginnt, fällt Spanien an Afrika zurück. Im Jahre 711 unterliegt das christlich-europäische Spanien bei Cádiz, und zwei Jahre später gehört die ganze Halbinsel bis auf einen winzigen Rest den Mauren. Das ist kein Zufallssieg, es ist auch nicht allein aus der vorangegangenen Zerbröckelung der christlichen Staaten zu erklären, kaum auch allein daraus, daß die Mauren eine höhere Kultur mit sich bringen. Sondern überall in Spanien ist ihnen der Boden bereitet, Afrika ist hier bei sich zu Hause. Wenn es nach Frankreich hinüberlangt, kann es nur Augenblickserfolge erzielen; aus Narbonne müssen die Mauren 759 heraus. Aber in Spanien hält es sich, blüht es in hoher Kultur. Und vielfach vertragen und überall mischen sich christlich-europäische Spanier und Mauren. Mischen sich körperlich und geistig. Die spanische Geistigkeit durchtränkt sich geradezu mit orientalischen Elementen, für die sie von Natur vorbereitet ist. Wiederum gibt sich das christlich-europäische Spanien nicht verloren, trotzdem es ins Nordgebirge zurückgedrängt ist. Von hier aus nimmt es den Kampf der Wiedereroberung auf, der an acht Jahrhunderte dauern und in all dieser Zeit Spaniens Zentralerlebnis bedeuten wird.

Es ist nicht nur ein Kampf gegen das greifbar außen befindliche Maurentum. Als solcher wird er nicht überall und ununterbrochen geführt. Immer

wieder kommt es vor, daß sich eine christliche Gruppe gegen eine andere christliche Gruppe mit den Mauren verbindet, wodurch denn die körperliche und geistige Mischung des Abend- und Morgenlandes immerfort zunimmt. Auch der spanische Nationalheld, der Cid, kennt derartige Bündnisse. Es ist ein ständiger Kampf gegen das Maurentum im eigenen Wesen. Wie eine Tragikomödie nimmt sich unter diesem Aspekt das maßlose Verlangen nach der limpieza de sangre aus. Für »rein« gilt das Blut, das keine Mischung mit orientalischem Blut erfahren hat. Und wo soll man es hernehmen? Dem Bestreben des aufblühenden spanischen Staates, nur nachweislich »reinblütige Abkömmlinge christlicher Eltern und Ahnen« in Aemter aufzunehmen, setzte »die Petition der Cortes aus dem Jahr 1532, es möchte nicht weiter als bis auf die vierte Generation zurückgegriffen werden«, einen Damm, und die Streitschrift von 1560, für deren Verfasser ein Erzbischof galt, El Tizón de España, wollte beweisen, »daß ein großer Teil der ersten Adelsfamilien des Landes unter ihren ältesten Vorfahren Juden und Mauren zählten« [1]). Die Sorge um das reine Blut, die mit der Austreibung der Morisken und der Juden zur folgenschwersten Selbstverstümmelung führte, ist nichts als die qualvolle Sorge um das eigene Europäertum und Christentum, nichts als die qualvolle, weil nur allzuberechtigte Unsicherheit in diesem Punkte.

Für die übrigen Völker Europas zerfällt das Mittelalter durchaus in zwei Epochen: in der ersten strömen die Stämme zusammen und geraten unter die Herrschaft der Kirche; in der zweiten wachsen die zusammengeströmten Stämme zu Völkern ineinander und bilden innerhalb der ruhig herrschenden Kirche ihre Geistigkeit aus. In Spanien ist dieses ruhige Zusammenwachsen der zweiten Epoche nicht vorhanden; an ihrer Stelle stehen die Jahrhunderte der Reconquista, der Maurenverdrängung. Spanien als europäisch-christliches Land ist eigentlich im Augenblick der blühenden europäischen Renaissance geboren: 1492 mit der Rückeroberung Granadas. Aber auch da hat die Reconquista noch kein Ende; sie kann niemals ein Ende haben, das christlich-europäische Spanien wütet gegen sich selber weiter, reißt sich Glieder vom Leibe, entzieht sich Blut, um nur zur limpieza de la sangre zu gelangen, die es niemals erlangen kann, da sein gesamtes Blut afrikanisiert ist.

Diese nie verlöschende und nie zu befriedigende Sehnsucht nach Blutreinheit ist aber wesentlich mehr als ein nur materialistisches oder positivistisches Verlangen, als der Rechtsanspruch einer körperhaften Kaste oder Stammeinheit oder Rasse. Sie ist der Ausdruck und die Konsequenz eines reinen Ideals. Nicht als Nachkomme von Goten oder Römern,

1) Pfandl, »Spanische Kultur und Sitte« S. 72/73.

nicht als Castilier kämpft der Spanier gegen den Mauren, sondern als Christ gegen den Ungläubigen, und die »Reinheit des Blutes« steht nur für die Reinheit des christlichen Glaubens. Auf solche Weise ist das spanische Christentum körperhafter als das europäische, und auf solche Weise ist die spanische Kirche niemals in der glücklichen und gefahrvollen Ruhelage der europäischen Kirche. Sondern sie ist immer in Bewegung, immer im Kampf gegen Außenfeinde, gegen »Ungläubige«, und nicht etwa bloß gegen Ketzer, immer im Zustand höchster Leidenschaft. Auch jene zweite Vorbedingung einer europäischen Renaissance, die Erstarrung der herrschenden Geistesmacht, der Kirche, ist also für Spanien durchaus nicht gegeben.

Nach einem völlig andern Schicksalswege als dem des übrigen Europa befindet es sich am Ende des 15. Jahrhunderts in vollkommen anderer Lage als dieses übrige Europa. Man rechnet den Beginn der Neuzeit von der Entdeckung Amerikas an. Das gleiche Jahr 1492 aber brachte die Entdeckung Amerikas und den Fall Granadas. Spanien als moderner europäischer Staat wurde damals nicht wiedergeboren, sondern geboren, und die spanische Kirche hatte all die Jahrhunderte vorher keinen Augenblick den Genuß einer Alleinherrschaft und damit die Möglichkeit eines Ermattens und Versandens gehabt.

Doch ein Denkmal für Columbus richtet sich heute genau so stolz über dem Hafen von Barcelona wie am Bahnhof von Genua empor, die Spanier nehmen den Mann seinem Blute nach für sich in Anspruch, und auf spanischen Schiffen erreichte er die neue Welt. Wer wollte demgegenüber den Anteil Spaniens an der europäischen Renaissance leugnen?

Ich weiß keine Gestalt, in der sich dieser spanische Anteil in seiner Eigenart deutlicher erwiese als die des Columbus. Ein übermütiges und geniales Gedicht C. F. Meyers: C o n q u i s t a d o r e s schildert den Schluß der Entdeckerfahrt, die Verzweiflung der scheinbar Genarrten, dann den Jubel der »berühmten Helden«, die eben noch ein trostloses Gesindel waren. Wieso er zu dieser unsinnigen Reise habe verlockt werden können, fragt sich einer der Conquistadoren im Augenblick des Verzweifelns. Weil er der Persönlichkeit des Genies erlegen sei, das ihn »die Karten schauen ließ«:

> Was er doziert, verstand ich nicht,
> Ich ließ es alles gelten —
> Sein übermächtig Angesicht
> Verhieß mir neue Welten!

Dieser Conquistador spricht für Spanien. Aus Italien bringt Columbus die Idee, die Wissenschaft, die Erleuchtung nach Spanien hinüber. Und

Spanien rüstet ihn aus, gibt ihm die materiellen Kräfte zur Eroberung der neuen Welt, die nicht für neue Ideen gewonnen wird, sondern erobert für den gleichen Geist und mit der gleichen heiligen Grausamkeit wie Granada. Das spanische Amerika wird kein Renaissanceland, sondern ein Machtreservoir Spaniens. Helmut Hatzfeld, der wie gesagt eine spanische Renaissance in ihrer Eigenart neben die italienische stellt, als andersartig renaissancehaft, sieht in Spanien eine Lebenssteigerung ohne »irdische Eudämonie« (die doch eben das Wesentliche des Renaissancedenkens ist!). Der spanische Tatmensch, schreibt er, »stellt all seine Lebenskräfte in den Dienst der Seefahrt, der Entdeckung, der Kolonisation, er münzt sie um in Aktivität, die sich nicht des Lebens als solchen bewußt wird, sondern der Leistung«. Und kurz darauf: »Die große Individualität des aktiven Lebens in Spanien ist der Entdecker und Conquistador: Columbus, Córtez, Pizarro« [1]). Man ziehe von Columbus den Genuesen ab, den Mann der italienischen Wissenschaft, der sich »des Lebens als solchen bewußt ist«, der es weiten und erhöhen will, man stelle, was dann von Columbus bleibt, neben Córtez und Pizarro, so hat man in diesem Punkt der Entdeckungen den spanischen Renaissanceanteil. Ein Renaissance-Element ist von Spanien aufgegriffen, seines geistigen Renaissance-Wesens entkleidet und zum Aufbau Spaniens, zur Stärkung seiner Macht verwertet. Es ist nicht etwa so, als vollbringe Spanien im Jahre 1492 zwei innerlich verschiedenartige Handlungen durch die Eroberung Granadas und die Entdeckung Amerikas, gewissermaßen eine Handlung, die das Mittelalter schließe, und eine, die die Neuzeit beginne. Sondern von Spanien aus setzen die Conquistadores die Aktion der Reconquista geradlinig fort, genau so wie auf kirchlichem Gebiet die Inquisition den alten Kampf gegen den Unglauben fortsetzt. (Eine »Fortsetzung der Reconquista-Idee«, durchaus »im Bannkreis des spanischen Idealismus« gelegen, und derart »des einmütigen Beifalls der Nation sicher«, nennt ja doch die Inquisition gerade und ausdrücklich Ludwig Pfandl, der ganz vom katholischen Standpunkt aus Schreibende [2]).

Wer freilich derart den spanischen Columbus vom italienischen trennt, muß die Berechtigung zu solch symbolisierender Konstruktion nachweisen. Ein Blick auf den höchsten geistigen Ausdruck Spaniens, auf seine Literatur im 16. und 17. Jahrhundert vermag den notwendigen Nachweis zu führen.

---

1) Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görresgesellschaft I, S. 31 und 33, Freiburg 1926.

2) A. a. O. S. 39.

3.

Es muß hier noch einmal der Begriff des Humanismus in seiner Reinheit als Beschäftigung mit der Antike um der Antike willen herausgehoben werden. Man verwischt ihn zu häufig nach zwei Seiten hin. Man spricht bereits dort von Humanismus, wo das Wissen um das Altertum noch ganz im Dienste der Kirche steht, bei Dante etwa, dessen völlige und geschlossene Mittelalterlichkeit auf solche Weise verkannt wird. Und man spricht auch dort noch von Humanismus, wo die Antike nicht mehr um ihrer selbst willen und isoliert Verehrung genießt, sondern schon nachgelebt, in Gegenwart umgebildet wird, wo also schon Renaissance vorhanden ist. Diesen zweiten Fehler begeht Castro, wenn er in seinem Cervantes-Buch den Humanismus als »Wertung und Verherrlichung (valoración y ensalzamiento) des Menschlichen, des Menschen und seiner Vernunft«, ansieht, wenn er ihn »eine neue Methode des Weltbetrachtens« nennt [1]). Doch Castro begeht diesen Irrtum nur, um jenen ersten Irrtum auszuschalten. Er will seinen Cervantes als Renaissancemenschen und so implicite als erfüllt von humanistischen Ideen erweisen. Und er legt nun den Nachdruck darauf, daß er niemanden um der bloßen Kenntnis des Altertums willen als Humanisten bezeichnen wolle.

Es ist weit verbreitet von spanischem Humanismus zu sprechen, weil sich auch die Spanier mit der Antike befaßten, und von spanischer Renaissance, weil eine Fülle italienischer Kunstformen nach Spanien gelangte. Das sind aber, wie der energische Castro es ausdrückt, »naive und äußerliche Auffassungen« (conceptos ingenuos y exteriores). Wenn Humanismus und Renaissance in Spanien vorhanden sein sollen, muß nicht nur der Stoff des Humanismus und nicht nur die Form der Renaissance, sondern es muß auch der Inhalt, der Geist beider Bewegungen vorhanden sein [2]).

Ist der geistige Inhalt des Humanismus nach Spanien gedrungen? Hat es die Antike um der Antike willen verehrt? Dem Verneiner dieser Frage werden sicherlich und mit Recht große spanische Gelehrte entgegengestellt werden, die in der europäischen Humanistengesellschaft eine

---

1) A. a. O. S. 84.

2) Deshalb ist die Frage nach dem Vorhandensein einer spanischen Renaissance von der Kunstgeschichte her kaum zu entscheiden. Hier fällt immer zu sehr die italienische Form ins Auge, und oft wird nur sie in Betracht gezogen. Studierenden, die nach Spanien reisen, um Spanien zu begreifen, gebe ich stets den Rat, sich vor dem Prado zu hüten, ehe sie Spanien gesehen haben.

bedeutende Rolle spielten. Und dennoch ist es schwer, die Frage gänzlich zu bejahen.

Der am meisten in Spanien verehrte ausländische Humanist ist Erasmus von Rotterdam. Man spricht hier von »Erasmismus«, wie man anderwärts von Renaissance und Reformation redet; der Erasmismus gilt geradezu als die spanische Abart der Renaissance und Reformation. In seinem Bemühen, den Spaniern einen Anteil an der Renaissance-Bewegung zu sichern, macht Castro aus Erasmus den freiesten, den fortschrittlichsten und revolutionärsten Kopf der Epoche. Die Protestanten waren Dogmatiker, Erasmus habe ohne alle Bindung nur seiner Methode des Suchens gelebt. Weshalb er den katholischen wie protestantischen Theologen gleich anstößig gewesen sei [1]). Den Einfluß dieses Humanisten, der insofern ganz und gar ein Humanist war, als er sich ganz auf die Erforschung der Antike beschränkte und den Kämpfen der Gegenwart aus dem Wege ging, insofern doch aber auch ein völliger Renaissancemensch, als er sich ganz und gar die innere Freiheit bewahrte, ganz und gar diesseitig gerichtet und von einer naturalistischen Weltanschauung beseelt war, seinen Einfluß auf Spanien nennt Ludwig Pfandl [2]) einen »ungeheuren«, nennt ihn »das überzeugendste Beispiel« für die Verbundenheit Spaniens mit dem wiedergeborenen Europa und charakterisiert ihn dann derart: »Erasmus wird für seine spanischen Leser und Freunde nicht nur der Reformator christlichen Geistes, sondern auch der Meister des Humanismus, der Apostel des Friedens und der Schönheit. Was die Spanier an ihm lockt . . ., das ist die unerreichte Originalität seiner Ideen, die gründliche Kenntnis des klassischen Altertums, die Unabhängigkeit seiner Kritik . . ., sein durstiges Streben nach edler Schönheit. Was die Spanier dagegen kalt läßt . . ., das sind jene Züge in Erasmus' Wesen und Ideen, die sich irgendwie als glaubensfeindlich deuten lassen . . . Wo immer sich des Spötters Pfeile gegen die Wurzeln spanischer Rechtgläubigkeit richten, da prallen sie wirkungslos ab an dem ehernen Panzer einer Jahrhunderte alten und Jahrhunderte starken Tradition.« Und zu dem christlichen Reformatorentum des Erasmus heißt es gar: »Die kommende spanische Mystik ist im Grunde nichts andres als erasmistische Reinigung und Vertiefung des religiösen Geistes.« Danach wirkt also Erasmus auf Spanien keineswegs im Sinne einer Renaissance-Weltanschauung. Die »Originalität seiner Ideen«, die »Unabhängigkeit seiner Kritik« wird nur geachtet, wo sie an der religiösen Tradition nicht rüttelt. Ja, sein Werk wird ausdrücklich für die Vertiefung des

---

1) A. a. O. S. 319/20.

2) In seiner »Spanischen Literaturgeschichte« Bd. I S. 55—57. Leipzig 1923.

ursprünglichen religiösen Fühlens, für die Vorbereitung der kommenden Mystik in Anspruch genommen. Damit aber wird es geradezu enthumanisiert, denn nun stehen ja Philosophie und klassische Philologie wieder als Mägde der Theologie da, und ein solcher Erasmus ist nicht humanistischer als Dante. Ein solcher Erasmus ist aber auch nicht mehr Erasmus von Rotterdam, sondern ein spanischer Erasmus. Helmut Hatzfeld berichtet von dem Erasmisten Manrique, der Großinquisitor war. Das sollte ein »Ausgleich zwischen christlichem und antikem Ethos« sein und dem Motto des Erasmus entsprechen: Cum elegantia litterarum pietatis christianae sinceritatem copulare. Man habe übrigens bald gemerkt, daß dies doch kein passender Ausgleich sei, und den verdächtigen Erasmismus im Jahre 1535 verboten. Ganz im Sinne Pfandls, der in der spanischen Mystik humanistische Einflüsse sieht, läßt Hatzfeld ein reinlicheres Zusammenwirken von humanistischen und christlichen Bestrebungen dann bei Loyola eintreten. Hier gehe eine »religiöse Umstilisierung der italienischen Renaissance«[1]) vor sich. Beide Gelehrte also, die einen Humanismus und eine Renaissance in Spanien mit Selbstverständlichkeit annehmen, zeigen mit vollkommener Deutlichkeit, daß Renaissance-Wirkungen von Erasmus keineswegs ausgehen. Sie tasten auch stark seine eigentlich humanistische Wirkung an. Denn eine elegantia litterarum, die sich mit dem Amt eines Großinquisitors verbinden läßt, und die fügsam in den Dienst des Loyola tritt, bedeutet fraglos keine Verehrung der Antike um der Antike willen.

Die gleiche »Umstilisierung«, genauer: Verkehrung in ihr geistiges Gegenteil, ja Einreihung in die ihr feindliche Schlachtordnung, ist im spanischen Schicksal der italienischen Renaissance-Lyrik zu beobachten.

Ohne die Kirche unmittelbar zu bedrohen, wie das humanistische Wissenschaft tat, im wesentlichen die Bringerin einer verfeinerten Kunstform, und was sie doch etwa an heidnisch-naturalistischem Gehalt besitzt, sorglich unter der Schönheit und Ueppigkeit dieser Form verbergend, darf sich die italienische Verskunst wie eine Decke über das spanische Dichten legen. »Im 16. Jahrhundert wurde Spanien von Italien vollständig unterjocht; alles, selbst die Fehler Italiens ahmte es nach«, schreibt der Franzose Eugène Baret in seinem Handbuch der spanischen Literatur[2]), und in formaler Hinsicht trat diese »Unterjochung« wirklich ein. Boscán war der Schulmeister, der die italienische Form und den italienischen Anstand lehrte, und sein Freund Garcilaso de la Vega wurde als Mensch und Dichter die eigentliche Renaissancegestalt Spaniens. Er war ein

1) A. a. O. S. 26.

2) Hist. de la lit. Esp. 1884, S. 138.

altadliger Aristokrat, ein Hofmann, ein Gelehrter, ein Liebender und ein Offizier; er war in hohen Aemtern an den Bildungsstätten und Glanzpunkten Europas tätig; auf Schlachtfeldern zeichnete er sich aus, und mit dreiunddreißig Jahren wurde er zu Tode getroffen, weil er in empörter Eile seine Sturmkolonne ohne Helm und Panzer vorführte. Die ganze Fülle und der ganze Schwung eines Renaissanceschicksals verklären sein Dasein. Und seine Verse, eine Epistel, Oden, Elegien und Sonette, sind ganz und gar Nachahmungen der Antike und der antikisierenden Italiener, sind ganz erfüllt von Virgil und Petrarca, und sind doch nicht nur trockene Nachformungen, sondern belebt von seinem Willen, selber wie ein Renaissance-Italiener zu leben. Er scheint dem Spanischen ganz entrinnen zu wollen; wo er seinen Freund Boscán und dessen Uebertragung des Cortigiano preist, da schreibt er, es walte ein (literarischer) Unstern über Spanien: denn noch habe kaum jemand hier etwas Dichterisches hervorgebracht, was man nicht entbehren könnte. Dies ist wirklich ein völliges Sichausliefern an Italien, und Castillejos Kampf gegen die neuè Form (Contra los que dejan los metros castellanos y siguen los italianos) vermochte den Sieg Italiens nicht zu hindern. Aber war es ein Renaissance-Sieg?

Die Literaturgeschichten heben gern und vom formalen Standpunkt aus mit völligem Recht die Herrschaft des italienischen Stils in den Dichtergruppen von Sevilla und Salamanca hervor. Fernando de Herrera in Sevilla fühlt sich ganz als Schüler Garcilasos, den er kommentiert, er dichtet platonische und pretiöse Liebeslieder ganz wie ein Petrarkist. Daß er daneben und darüber hinaus auch große patriotische Töne findet, unterscheidet ihn an sich gewiß nicht von Petrarca und den Humanisten, die alle Patrioten waren. Aber in Herreras Patriotismus mischen sich religiöse Klänge von großer Wucht und gewinnen die Führung. Der spanische Dichter sieht ringende Völker nicht unter dem Gesichtspunkt des Irdischen, sondern des Himmels: man kämpft für oder gegen den Herrn, man siegt für ihn über Ungläubige oder wird von ihm Sünden halber gestraft. Bei dem Haupt der Salmantiner Gruppe, bei Fray Luis de León, ist diese »Umstilisierung« eine noch viel entschiednere. Bei ihm handelt es sich buchstäblich um eine Einrückung formaler Renaissance-Elemente in die Schlachtreihe wider die Renaissance. Er handhabt die italienischen Maße als ein Meister, er überträgt Griechen, Lateiner, Italiener, er überträgt auch aus der Bibel, und er gibt sein Eigenstes in humanistisch-italienisch geschmeidiger Form dort, wo er als ein christlicher Schwärmer und Mystiker die Abkehr von dem »schmählichen Leben mit all seinem Hoffen und Fürchten«, die Mißachtung »des niedrigen

und stumpfen Erdbodens« predigt. El bajo y torpe suelo — eine stärkere Verleugnung dessen, was dem Renaissancemenschen zuengst ans Herz gewachsen ist, läßt sich kaum formulieren. Freilich ist sie in reiner, italianisierender Renaissanceform ausgesprochen worden.

Die spanische Lyrik der Blütezeit erreicht dort ihre äußerste Eigentümlichkeit und Höhe, wo sie sich mit mystischem Geist erfüllt. Wunderbare sinnlich-übersinnliche Verse der Liebe zu ihrem Erlöser werden der heiligen Teresa de Jesús zugeschrieben, und Juan de la Cruz, der Teresas Bestrebungen fortsetzte, gilt den Spaniern selber als bedeutendster Lyriker des »goldenen Zeitalters«. Menendez y Pelayo's enthusiastische Beurteilung seiner Poesie als angelica, celestial y divina ist einigermaßen offiziell und allgemeingültig geworden. In Tönen des Hohenliedes erfleht Juan de la Cruz die Vereinigung der Seele mit dem himmlischen Geliebten, und wenn er die Herrlichkeit der Natur besingt, so findet er sie schön als Ausdruck der Gottheit. Der Heiland hat sie angeschaut, und von seinem Blick bewahren die Landschaften einen Abglanz, er ließ sie »mit seiner Schönheit bekleidet«: vestidos los dejó con su hermosura. (Mit einer Vergottung der Natur, mit Naturalismus hat das nichts zu schaffen.)

Nun ist, wie gesagt, die spanische Mystik, die sich der lyrischen Formen Italiens bemächtigt, selber als »erasmistische Reinigung des religiösen Geistes«, aufgefaßt worden, und Ludwig Pfandl hat diesen Gedanken seiner Literaturgeschichte später in einer besonderen Studie ausgeführt [1]). Er hat ihn auch in seiner Wahrheit bewiesen. Man muß sich nur über den hier vorliegenden Begriff der »Reinigung« klar werden. Mystik bedeutet für Pfandl den Zustand der geheimnisvollen Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott infolge außerordentlicher Gnadenwirkungen, sowie Bericht und Lehre hiervon. Wie diese außerordentlichen Gnadenwirkungen herbeizuzwingen oder vorzubereiten seien, davon handelt eben die Lehre. Ein Hauptmittel dazu und insofern eine wesentliche Vorstufe der Mystik ist die Askese. Nun weist Pfandl sehr nachdrücklich darauf hin, daß der spanische Katholizismus des Mittelalters zwar Askese, aber keine Mystik kenne. Die Askese ist eine jedem Menschen zugängliche Uebung oder Lebenshaltung, durch die er sich auf sein christliches Heil vorbereitet, durch die er sich läutert, ohne deshalb eine Absonderung vorzunehmen und auf eine persönliche Heilsbotschaft zu warten. Er bleibt durchaus innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft. Der Mystiker dagegen bleibt nicht oder doch im wesentlichen Punkt nicht innerhalb dieser Gemeinschaft. Er wird um zwei Stufen über den allgemein erreichbaren

1) In den »Neueren Sprachen« 1925: »Die großen spanischen Mystiker«.

Zustand der purgatio hinausgeführt. Ihm wird eine besondere und persönliche Heilsbotschaft oder Erkenntnis zuteil, die illuminatio, und auf diese persönliche Erleuchtung folgt die persönliche Vereinigung mit Gott, die unio. Der Mystiker also steht als ein Einzelner, als ein Selbständiger der Gottheit gegenüber. Dieser Individualismus ist nach Pfandls Untersuchung im mittelalterlichen spanischen Katholizismus nicht zu finden; die noch so glühende Frömmigkeit des einzelnen Spaniers sucht keine Sonder-Erleuchtung; in der gemeinsamen Kirche finden sich alle zusammen. Es ist das Erstarken des Individualismus durch Humanismus und Renaissance, was im 16. Jahrhundert die spanische Mystik hervorbringt. Eine spanische Persönlichkeit, die zu sich selber kommt, prägt ihr Ich nicht der Erde, sondern dem Himmel gegenüber entschiedener aus.

Jetzt betrachte man an der heiligen Teresa de Jesús, was es mit dieser humanistisch oder renaissancehaft fundierten Ich-Ausprägung auf sich hat. Ein Faktum scheint mir in ihrem Werk und Verhalten besonders charakteristisch. Sie führt ihre berühmte Lebensbeschreibung bis zu dem Augenblick ihrer ersten Klostergründung. Sie ist eine Visionärin, die ihre eigene reine Frömmigkeit auf die Mitmenschen übertragen, die der katholischen Gesinnung eine erhöhte Festigkeit verleihen will, nicht nur, nicht einmal in erster Linie durch ihr geistiges Werk, durch ein geistiges Wirken auf andere zu erweckende Individuen. Sondern sie will der wankenden Kirche feste Stützen bauen, sie will ihr eine neue »Kompanie« werben, nicht anders als Loyola ihr eine Kompanie wirbt. Sie steht unmittelbar neben Loyola. Wenn sie erzählt hat, wie ihr erstes Kloster zustande gekommen, hat sie das Wesentliche erzählt. Was als Renaissance-Keim in ihr liegt, wird noch im Zustand des Keimhaften, wird im Augenblick der Konzeption selber zwiefach in Antirenaissancehaftes verwandelt. Einmal geht es ihr (und den spanischen Mystikern nach ihr) keineswegs um die Entwicklung der irdischen Persönlichkeit; sodann aber geht es ihr (und der spanischen Mystik überhaupt) auch nicht darum, den Einzelnen in jener unio mit Gott als Einzelnen zu belassen; sondern dies ist nur eine Verstärkung seiner Religiosität, und so gestärkt soll er erst recht in der Gemeinsamkeit der Kirche stehen und sie gegen den Unglauben verteidigen. Die Inquisition, die mit dem Erasmismus aufräumte und den Mystikern höchst mißtrauisch gegenüberstand, fand sich mit ihnen doch ab und ließ sich ihre Hilfe gern gefallen. Damit wird denn auch hinfällig, daß es sich hier um eine Renaissance der versandeten Kirche handeln könnte. Teresa in ihrem Reformeifer dem Karmeliterorden gegenüber faßt ihre Mission so auf. Aber tatsächlich setzt die Heilige und setzen ihre Jünger und Nachfolger nur das Werk

fort, das bis 1492 in der Maurenbekämpfung bestand. Unversandet und unermüdet kämpft die spanische Kirche im gleichen Kriege weiter; sie hat sich nur nach endlicher Bezwingung des maurischen Widerstandes einem neuen, dem europäischen Feind entgegenzustellen. Hierbei findet sie an den Mystikern Bundesgenossen, die vom Feinde gelernt haben.

Doch ich glaube im Schreiben immerfort den Vorwurf zu hören, den schon Pfandls Kulturgeschichte gegen mich erhob: jenen Vorwurf der Verwechslung von Renaissance und Reformation. Wie soll ich ihm entgehen? Im tiefsten haben Deutschland und Spanien der italienischen Renaissance gegenüber die gleiche Position: beide stellen die Persönlichkeits-Idee der Renaissance in Beziehung zum Ewigen. Aber in Deutschland führt das zur letzten Konsequenz des Renaissance-Denkens, zur Reformation; und in Spanien führt es zum sofortigen Verneinen der Renaissance und zum unerbittlichen Vernichtungskampf gegen sie, zur Gegenreformation.

Gerade da, wo scheinbar oder wo anfangs wirklich gar nicht die Rede ist von religiösen Dingen, wo Renaissance-Elemente übernommen werden, die gar nichts mit dem Ideenkomplex des Theologischen zu tun haben, gerade da zeigt es sich wieder und wieder, daß jeder Renaissance-Keim auf spanischem Boden antirenaissancehafte Frucht bringt.

Die italienischen Humanisten und Renaissance-Menschen sind Patrioten, die in antiken Erinnerungen schwelgen, und die sich unmittelbar an das alte Rom knüpfen. Die französischen Renaissancedichter verachten die mittelalterliche Entartung des Französischen; sie suchen ihre Sprache zu latinisieren und zu gräzisieren, sie suchen ihr Königshaus auf trojanisches Fürstenblut zurückzuführen, ihr Patriotismus bindet Frankreich an die Antike. Die patriotische Rückschau der spanischen Dichtung im 16. und 17. Jahrhundert gilt durchaus der Reconquista. Um die Kämpfe mit den Mauren dreht sich das Wesentliche der frühen spanischen Epik, deren Zentralgestalt der Cid ist. Weniges dieser ursprünglichen Epik ist in originaler Form, manches als Chronikenbericht erhalten, ungemein vieles muß im 15. Jahrhundert noch lebendiger Volksbesitz gewesen sein. Und nun blüht neben und über der antikisierenden Renaissancelyrik die Fülle der spanischen Romanzenpoesie auf, und der Humanismus gibt nicht nur durch seinen allgemeinen Patriotismus die Anregung dazu, sondern nimmt sich selber in Spanien der Romanzendichtung an. Womit denn wieder etwas zwiefach Antirenaissancenhaftes geschieht. Denn einmal ist der Inhalt der Romanzen die Verherrlichung des mittelalterlichen Menschen, der für seinen Glauben kämpft. Und auch wo in der beliebten und wuchernden Abart der »mauresken« Roman-

zen die sympathische Gestalt oder der Held des Gedichtes bei den Mauren zu suchen ist — es mag sich in den ältesten Romanzen dieser Art um wirkliche Maurendichtung in vielleicht ursprünglich arabischer Sprache handeln; später wird der edle, tapfere, verliebte Maure eine Mode- und Schablonefigur der spanischen Poesie —, auch da ist doch der Inhalt dieser Dichtung die Reconquista. Der Spanier ehrt sich selber, wenn er die Qualitäten des dennoch besiegten Gegners betont, und auch in solchem Sympathisieren mit dem Mauren, und auch wenn es um Liebes- und Privatangelegenheiten geht, gehören doch diese romances moriscos zu der großen Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam in Spanien. Zuzweit aber liegt das Un- und Antirenaissancehafte der Romanzendichtung darin, daß man bei ihr nicht sagen kann, was volkstümlich und was gelehrt ist, was plebeijisch und was aristokratisch, daß sie vielmehr wirklich Eigentum des spanischen Volkes ist und in allen Bildungs- und Bevölkerungsschichten gepflegt und geliebt wird. Der europäische Humanismus ist naturgemäß Sache einer Bildungs-Aristokratie, die europäische Renaissance ist Sache der Menschen, die Zeit haben, sich zu verfeinern, ist Adelsangelegenheit. Humanismus und Renaissance richten eine mächtige Kluft auf zwischen Volk und Oberschicht. In der spanischen Romanzendichtung spürt man von dieser Kluft gar nichts, und die Romanzendichtung ist nur ein besonders charakteristischer Ausdruck der überall deutlichen Ungespaltenheit des spanischen Volkes in den entscheidenden Dingen des Geistes. Gewiß gab es auch in Spanien Analphabeten und Gelehrte, dumpfe und denkende Köpfe — aber die letzte Angelegenheit des Geistes, sein Verhältnis zum Ewigen, war für alle Welt die gleiche, in den Gedankengängen und Idealen der Reconquista fand man sich zusammen. (Auch hier wieder ein eigentümliches Verwandtschafts- und Kontrastverhältnis zu Deutschland: Renaissance in Italien und Frankreich ist aristokratische Angelegenheit: was in Deutschland und Spanien aus Renaissance wird: Reformation und Gegenreformation, gehört einem Volksganzen.)

Als Ramón Menéndez Pidal im Jahre 1909 an der John-Hopkins-Universität in Baltimore Vorlesungen zu halten hatte, in denen es darum ging, das spanische Wesen in seiner Eigenart vor fremde Augen zu stellen, da wählte er als Thema »Das castilianische Epos auf dem Wege durch die spanische Literatur« [1]). Spanien sei das Volk, führte er aus, das mit der größten Treue seine ursprüngliche dichterische Tradition beibehalten, und das den Unterschied zwischen gelehrter und Volksdichtung in viel

1) L'Epopée castillane à travers la littérature espagnole, Paris 1910. (Aus dem Manuskript übersetzte und französisch vorgetragene Kollegien.)

geringerem Grade erfahren habe als andere Nationen. Für andere Völker sei durch die Renaissance mittelalterliche Dichtung verdrängt worden, für Spanien nicht: die alte Epik, in neue Romanzenpoesie umgebildet, sei üppiger als zuvor weitergewachsen; ja sie sei auch in die Dramatik eingedrungen und habe dort rettend gewirkt. Denn das spanische Theater sei unter dem Andrang der Renaissance-Theorien einen Augenblick in Gefahr gewesen sich zu entnationalisieren und der Tradition verlustig zu gehen; und das Einströmen des nationalen Epenstoffes habe dem heilend entgegengewirkt. Der bedeutende spanische Forscher irrt wohl in der Annahme einer möglichen Entnationalisierung des spanischen Theaters für den Fall, daß Juan de la Cueva nicht 1579 in seinem »Tod des Königs Sancho« das Epenthema der Belagerung von Zamora auf die Bühne gebracht hätte. Auch das spanische Theater konnte mit dem Renaissance-Keim nichts anderes anfangen, als alles spanische Leben und alle spanische Kunst damit anfing. Aber es war ein ungemein glücklicher Gedanke, unter Ausschaltung aller theologischen Betrachtung am Cidstoff die Kontinuierlichkeit des spanischen Geisteslebens zu zeigen, das keinen Sprung zwischen dem Nacheinander der Generationen und keinen zwischen dem Nebeneinander der Bildungsschichten, das kaum einen Riß zwischen den einzelnen Kunstgattungen kennt. Das sich vielmehr blockhaft einheitlich um ein gemeinsames Grunderlebnis legt und auf eine gemeinsame Weltanschauung stützt.

Vielleicht aber (und mindestens ist das ein naheliegender Einwurf) überschätze ich den Sonderwert dieser stofflichen Kontinuierlichkeit, oder genauer ausgedrückt: die in ihr liegende Absonderung Spaniens vom Renaissance-Europa, da ja in ganz Europa einer der Lieblingsstoffe der Renaissance mittelalterlicher Herkunft ist, die Ritterdichtung mit ihren ineinandergeschlungenen Motiven der Karolingischen Epoche, der Kreuzzüge und des Artuskreises. Italien hat seinen verliebten und seinen rasenden Roland, und der von Spanien ausgehende Amadís feierte europäische Triumphe.

Doch man vergleiche den Amadís der Spanier mit Pulcis Morgante maggiore, mit dem Roland Bojardos und Ariosts und mit dem Amadis der Franzosen. In Italien ist von Pulci an der mittelalterliche Stoff nicht nur seines nationalen, sondern auch seines ethischen Gehaltes gänzlich beraubt und mit einem völlig neuen Ethos erfüllt. Lebenslust regiert, Sinnlichkeit, Aktivität des Einzelnen, der um seiner selbst willen da ist, um seiner selbst willen handelt. Glaube des Menschen an sich selber und Vorwärtswollen von sich aus. Eine deutliche Verkündung der »neuen Welten«, wie italienische Naturwissenschaft sie

damals schon lehrte, ist in Pulcis ausgelassenem Epos anzutreffen. Und Ariosts Roland wird vielfach als Verspottung des Mittelalters aufgefaßt. Zu Unrecht: Ariost verspottet das Mittelalter nicht und liebt es nicht. Er hat den mittelalterlichen Stoff ganz entseelt, um als freischaffender Künstler gottähnlich mit ihm spielen, von sich aus ihn beseelen zu können[1]. Die Amadís-Dichtung wiederum, wie sie von Herberay des Essarts aus dem Spanischen übernommen wurde, erhielt Renaissance-Züge, die ihr im Spanischen fehlen, wurde humanistischer und wurde wesentlich sinnlicher[2].

Im spanischen Amadís dagegen ist eine wirkliche und ernstgemeinte Verherrlichung christlich-mittelalterlicher Ritterlichkeit vorhanden. Und in zwei Punkten geht der Spanier in der Richtung des Mittelalters weiter als eben dies verherrlichte Mittelalter. In seinen Origenes de la Novela weist Menéndez y Pelayo sehr nachdrücklich darauf hin, daß in dem Liebesverhältnis des Helden und der Heldin nichts kirchlich Sündhaftes liege, daß sie in heimlicher, irregulärer, aber kirchlich gültiger Ehe leben, daß ihr Kind ein legitimes Kind ist. Und aus dem Küchlerschen Vergleich des spanischen und des französischen Amadís ergibt sich überall eine große Zurückhaltung des spanischen Werkes im Ausmalen des Erotischen. Man kann also feststellen, daß diese spanische Verherrlichung des Mittelalters mindestens im Erotischen unsinnlicher ist als die mittelalterliche Profandichtung selber. Wird derart Menschliches strenger behandelt und nicht etwa gelöster als im Mittelalter selber, so strebt in der Darstellung ritterlichen Heldensinns und Edelmuts das spanische Werk durch Idealisieren, durch phantastisches Uebertreiben, durch Häufen und Ausspinnen etwas noch Ritterlicheres an als das Mittelalter. Dies wird also durch den Amadís nicht nur in seinem Wesen bewahrt (während es durch die italienische Dichtung in seinem Wesen zerstört, durch den französischen Amadís mindestens darin beeinträchtigt wird), sondern die Bewahrung geht in eine Uebersteigerung und Fanatisierung über. So halte ich es nicht für zutreffend, daß Spanien durch seinen Amadís am allgemeinen Geschmack, an der allgemeinen Gesinnung der Renaissance teilnehme. Es teilt sich nur mit Europa in den mittelalterlichen Stoff. Aber Europa macht Neuzeit aus diesem Stoff, und Spanien macht daraus überhitztes, übersteigertes Mittelalter.

---

1) Siehe meine Ausführungen in dem entsprechenden Abschnitte von Walzels »Handbuch der Literaturwissenschaft«.

2) Hierüber gibt eine ins Einzelne gehende, auf Stilvergleichung beruhende Studie von Walter Küchler Auskunft: »Empfindsamkeit und Erzählungskunst im Amadísroman«. (Zeitschrift für französische Sprache und Literatur, 1910).

Zu eben diesem Ergebnis des gänzlichen Unterschiedes zwischen Spanien und dem Europa der Renaissance gelangt von einem anderen Punkte her Karl Voßler in seiner Studie über den »Realismus in der spanischen Blütezeit« [1]). Er sieht im Gegensatz zu meinen Ausführungen im Ritterroman nicht anders als in der Hirtendichtung, im Amadís genau so wie in der Diana, einen Anteil Spaniens an den »dichterischen Lieblingswelten der Renaissance« und erklärt es für ein noch zu lösendes »Rätsel, ... wie so ausgesprochen naturnahe Dinge: Hirtenleben, Liebeswerben, Sinnenfreude und freies abenteuerliches Spiel aller natürlichen Kräfte gerade für die spanische Phantasie so anregend und reizvoll werden konnten« [2]). Selber, wie gesagt, vermag ich im Amadís keine Abhängigkeit Spaniens von der europäischen Renaissance-Dichtung und keine innerliche Gemeinschaft mit ihr anzuerkennen. Aber in der pastoralen Dichtung ist diese Verbundenheit fraglos vorhanden, und Voßler, der sie auch für den (in vielen Amadís-Fortsetzungen immer phantastischer und spielerischer ausgebauten) Ritterroman annimmt, sucht für beide Fälle die Rätsellösung. Denn als Problem tritt es ihm sofort entgegen, daß sich der spanische Geist an irgendeiner Stelle dem Renaissance-Denken habe nähern können.

Nun ist als Eigentümlichkeit des spanischen Geistes immer der Gegensatz und das Nebeneinander von drastischem Realismus und ungeheurer Verstiegenheit aufgefallen. »Spanien ist entweder Don Quijote oder Sancho Panza«, heißt es im Eingang der Pfandlschen Literaturgeschichte. Von spanischer Seite ist gelegentlich der Versuch gemacht worden, nur im Realistischen das ursprünglich Spanische, im Phantastischen aber einen späteren Import zu sehen; Ramón Menéndez Pidal hat auf einige hausbackene und nüchterne Züge im Charakter des Cid hingewiesen, so wie ihn das alte Epos malt. Dem ist entgegenzuhalten, daß schon der Spanier der Römerzeit ein superlativisches Glühen in Sprache und Wesen aufweist, daß dieses Glühen durch die geschichtlichen Schicksale des Volkes immer stärker angefacht wurde, und daß ein »Import« auf geeigneten und vorbereiteten Boden gelangen muß, um sich entwickeln zu können.

Auf alle Fälle ist die Literaturblüte des 16. und 17. Jahrhunderts von den konträren Zügen des äußersten Verismus und der phantastischsten Verstiegenheit beherrscht: die Schelmennovelle kann sich nicht genug tun im Ausmalen des Alltäglichen und brutal Wirklichen; die Abenteuer des Ritterromans, die Verliebtheiten der Pastoraldichtung können nicht verstiegen genug sein.

---

1) »Festrede in der Bayer. Akademie der Wissenschaften«, München 1926.

2) A. a. O. S. 11.

Aesthetisch und psychologisch kann ich diese Gegensätze derart zusammendenken, daß es die gleiche Lebenskraft ist, die das Gegebene und das Erträumte mit gleicher Energie und Konsequenz erfaßt, und daß es dieselbe Anschauungsgewalt ist, die jeden kleinsten Zug der Materie festhält, und die alles ersehnte und geglaubte Jenseitige ebenso körperhaft deutlich sieht wie das greifbar Diesseitige.

Philosophisch biegt Voßler jene (von den meisten mit Realismus und Idealismus bezeichneten) spanischen Gegensätze anders zusammen. Er weiß: für den spanischen Menschen der Renaissancezeit gibt es nur eine Wirklichkeit, die christlich-jenseitige. Alles Diesseitige für sich genommen ist Traum, Lüge, Schatten, Spiel. Der spanische Dichter ist sich bewußt, daß er spielt, daß er von Dingen redet, die im entscheidenden Sinn unwirklich sind, wenn er die Materie darstellt, wie sie ist. Sein Spiel hat nur den Sinn, die eigentliche Wahrheit zu verkleiden, anzudeuten, ahnen zu lassen. Und weil er das Gegebene, das im irdischen Sinn Reale nicht ernst, nicht als Wahrheit nimmt, so darf er über das Gegebene hinausgehen und sich Träumen und Phantasien überlassen, wenn er auf solche Weise bessere Ausdrucksmöglichkeiten des wahrhaft Wirklichen findet. Ob er die Natur darstellt oder den Traum: er stellt in beiden Fällen nur Träume dar, er spielt in beiden Fällen, er bietet in beiden Fällen Gleichnisse dessen, was ihm allein das Wahre ist.

Er nimmt also, und darauf kommt es in meinem Zusammenhang an, die Natur an sich niemals ernst. Wenn die Italiener sich an das heidnische Hirtenspiel hingeben, so ist eine wirkliche Hingabe an Natur, an Schönheit, an Diesseits vorhanden. Wenn die Spanier dies Hirtenspiel übernehmen und maßlos übertreiben, so zeigt gerade ihr Uebertreiben, daß sie es nicht ernst nehmen, daß sie sich immer des Spiels bewußt sind. Sie verherrlichen die Natur nicht, und sie befehden sie auch nicht; sie haben zu beiden Stellungnahmen keinen Anlaß, da die Natur ihnen »keine zweite Wirklichkeit wird«, da für sie »theologisch ausgedrückt . . Gott durch die Natur weder entthront, noch ersetzt, noch verdoppelt wird«, und da ihnen, »philosophisch gesprochen . . . das Metaphysische nicht durch das Physische in Frage gestellt wird« [1]). Voßler sieht durchaus deutlich, daß man die Teilnahme der Spanier an der Renaissance an ihrem Verhältnis zum Naturalismus der Renaissance messen muß. Als ein vorsichtiger Philologe nennt er dies Verhältnis ein vielfach undurchsichtiges und im einzelnen noch nicht erforschtes. Aber wo er selber irgendeine bedeutende Schöpfung der spanischen Literatur untersucht, da stößt er fort und fort auf den gleichen Grundzug. Wenn er als

1) A. a. O. S. 10/11.

schönsten Inhalt seines Briefes an Hofmannsthal die Analyse der Dorotea bietet, des Alters- und Meisterwerkes Lopes, so schreibt er von der bunten Handlung: »Das Schifflein tanze, wie es mag und muß, es bleibt im Jenseits verankert. Und das Jenseits ist immer da, das irdische Abenteuer nur eine Parenthese darin ...« [1]).

Man kann über Einzelheiten streiten und manches verschieden auffassen; man kann im Amadís rein mittelalterlichen Stoff sehen und seine Abenteuerlichkeiten als übersteigernde Verherrlichungen des Mittelalters betrachten, man kann ihn auch als ein Renaissancespiel neben die Hirtendichtungen stellen und nun in beiden Dichtungszweigen das übertreibend spielerische Moment in der Voßlerschen Art bewerten — — eines tritt jedem unbefangenen Leser wieder und wieder vor Augen: eben jene Befestigung des wie immer tanzenden Lebensschiffchens im sicheren Jenseits. Der Held der Schelmennovelle kann durch den jämmerlichsten Alltag, durch Elend und Verbrechen gehen, die Helden Lopes mögen in hundert Welthändel verstrickt sein, Hirt und Hirtin noch so verliebt schwärmen, Amadís und die Ritter seines Geschlechtes noch so phantastische Rittertaten vollbringen: immer wird man irgendwo der ruhigen Geborgenheit des Autors und seiner Gestalten in einem altvertrauten Jenseits gewiß. Es ist aber die Nichtgeborgenheit, das Suchen, das Zweifeln, das Wiederanfangen und Neuschaffenmüssen, was den Renaissancemenschen charakterisiert.

Die gesamte geistige Welt des Spaniens der Glanzzeit, wie sie sich in einer Ueberfülle dichterischer Hervorbringungen darstellt, ist nach dem consensus omnium in einer Dichtung völlig zusammengefaßt und überschaut worden, in dem milde richtenden Don Quijote. Hier ist in der Tat alles vorhanden. Formal und stofflich der Einfluß Italiens, seine lyrische und seine epische Kunst, den Themen nach das Ritterliche, das Pastorale, das Picareske. Und hier ist inhaltlich der doppelte Aspekt des spanischen Wesens, Nüchternheit und Verstiegenheit, personifiziert. Wenn also irgendwo in Spanien Renaissance-Keime Renaissance-Frucht getragen haben, dann muß das hier sichtbar werden.

Die ganze Bemühung Américo Castros in seinem Pensamiento de Cervantes zielt auf diese Sichtbarmachung ab, und überall macht er nichts anderes sichtbar, als daß Renaissance-Keime im spanischen Erdreich antirenaissancehafte Früchte tragen. Castro sucht, wie ich schon anerkannte, keineswegs den Blick vom Entscheidenden abzulenken und Renaissance bereits dort zu konstatieren, wo Renaissance-Form vorhanden ist. »Im Grunde«, erklärt er feierlich, »ist Cervantes ganz durchtränkt

1) Festschrift für Hofmannsthal, S. 145.

von der Liebe zur göttlichen Vernunft, der höchsten Eroberung der Renaissance« (está impregnado del amor de la divina razón, conquista suprema del Renacimiento)[1]. Und er meint ihn genau auf den Standpunkt des Renaissance-Denkens, der ideologia renacentista stellen zu können. Freilich, setzt Castro in mehrfachen Wendungen hinzu, der Gebrauch der divinen Vernunft höre bei Cervantes auf, wo das Uebernatürliche, la zona de lo misterioso, ins Spiel komme. Aber habe nicht auch Montaigne vor dem Jenseitigen Halt gemacht und jeden Konflikt mit der Kirche vermieden? Es ist gerade der häufig wiederkehrende Vergleich mit Montaigne, der alle advokatorischen Anstrengungen Castros zuschanden macht. Gewiß, auch Montaigne hält Frieden mit der Kirche; aber aus jeder einzelnen Zeile und mehr noch aus allen Zusammenhängen bei ihm sprechen eine tiefe Naturverbundenheit, eine stoische Ergebenheit in die Natur, eine tolerante Skepsis allen transzendenten Gewißheiten, eine gelassene Gleichgültigkeit allen kirchlichen Dogmen gegenüber. Sein »Ja« ist im Grunde verächtlicher als jedes »Nein«; »mir lohnt es nicht, nein zu sagen«, bedeutet es. Dagegen Cervantes! Castro läßt es sich sauer genug werden, einen tolerant humanen Menschen aus ihm zu machen und findet doch nur den leidenschaftlich spanisch-christlichen Patrioten in ihm, der den Ungläubigen in Afrika als Todfeind haßt und den Morisken in Spanien zwar milder betrachtet, aber doch auch ausgestoßen sehen mag. Und Castro findet in Cervantes' Christentum Spuren von stoischem Denken, und er glaubt auch Spuren rationalistischen Denkens darin finden zu können. Aber das gelingt ihm nur dadurch, daß er immer wieder die notwendige Rücksichtnahme auf die Inquisition anführt, wenn irgend etwas bei Cervantes durchaus nicht im Einklang mit den Renaissance-Ideen steht. Doch dies Irgendetwas ist das meiste, und es klingt vollkommen natürlich, und es hat nichts von Montaignes Gleichgültigkeit, es hat immer die Ruhe der Selbstverständlichkeit, die Wärme der Ueberzeugung.

Es gibt einen Zentralpunkt im Don Quijote, und auf ihn stützt sich Castros Beweisführung[2]. Der Ritter weiß, daß die realen Dinge in verschiedenen Köpfen verschieden aussehen. »Dir scheint es ein Barbierbecken zu sein, mir Mambrins Helm, und ein anderer wird es für noch etwas anderes nehmen«. So schillere alles in Cervantes' Welt, setzt Castro hinzu, »mag es sich um einen Helm oder um die Begriffe gut und böse handeln«. Und indem er das weiterentwickelt, gelangt er schließlich (»ohne

1) A. a. O. S. 46.

2) Vgl. hierzu den ganzen Abschnitt »El engaño a los ojos« S. 79—88.

durch solche Worte ehrgeizige und anachronistische Beziehungen herstellen zu wollen«, sie aber tatsächlich doch herstellend) zu dem erstaunlichen Satz El mundo en Cervantes se resuelve en puntos de vista, en representación y también en voluntád, in Gesichtspunkte, in Wille und Vorstellung löse sich Cervantes' Welt auf. So sei also die Denkart, der man später den Namen idealistische Philosophie gegeben habe, und die in der Renaissance wurzele, auch in Spanien anzutreffen; auch der innerste Kern des Renaissance-Wesens sei nach Spanien gedrungen.

Man könnte Castros Meinung bestätigt finden, wenn man sich etwa diesen Ausbruch leidenschaftlicher Liebe in Montemayors Diana vor Augen hält: »Wer, meint Ihr wohl, läßt das Gras auf dieser Insel grünen, und die Wasser schwellen, die sie umgürten, wenn nicht meine Thränen? Wer, glaubt Ihr, bewegt die Bäume dieses schönen Thals, wenn nicht die Stimme meiner traurigen Seufzer . . .?« Das ist ungemein pretiös gesagt, aber es ist auch ungemein subjektivistisch gedacht. Bei Cervantes kommt es auf das Subjekt an, ob der Gegenstand ein Helm oder ein Rasierbecken sein soll; bei Montemayor bestimmt das Subjekt von sich aus das Wachsen des Grases, das Schwellen der Flut, das Rauschen der Bäume. Es mag z. T. dieser Subjektivismus gewesen sein, der die schwankenden französischen Symbolisten zu den Spaniern hinzog. Ich finde in Mallarmés Après-Midi d' un Faune Wendungen, die denen Montemayors überraschend ähnlich sehen [1]).

Doch die französischen Symbolisten (deren Schopenhauer-Kenntnis nicht allzutief geht), kommen vom Positivismus und, wie das damalige Schlagwort lautet, vom »Bankrott der Wissenschaft« her; eine fröstelnde Leere quält sie, und was sie zu den Spaniern zieht, ist nicht etwa jenes subjektivistische Schwanken für sich allein, sondern die heitere Gewißheit, die trotz des Schwankens überall zu spüren ist. Die französischen Symbolisten sehnen sich aus ihrem Subjektivismus heraus nach dem Glauben, den sie bei den subjektivistischen Spaniern vorfinden. Und in solcher doppelten Wertung der Spanier werden die symbolistischen Dichter (von Mallarmé bis Hofmannsthal) ihnen besser gerecht als der gelehrte Castro.

Denn nicht die Vorstellung von der Unverbürgtheit der realen Welt, der in jedem Menschenkopf anders gespiegelten, macht das Renaissance-Neue aus. Eitelkeit alles Irdischen ist ja doch Grundvorstellung des

---

1) In einer Mallarmé-Studie der Germanisch-roman. Monatsschrift 1927 und in meinem demnächst bei Teubner erscheinenden Bande »Die moderne französische Lyrik« führe ich das von der französischen Seite her genauer aus.

mittelalterlich-katholischen Denkens. Es kommt darauf an, welche Folgerungen aus der Ueberzeugung von dieser Scheinhaftigkeit gezogen werden. Ein gelassener Zweifel an allem, wie ihn Montaigne besitzt, ist renaissancehaft; ein einfältig schöpferisches Pochen auf die Zweifelskraft selber, auf das menschliche Denken, wie es Descartes charakterisiert, ist renaissancehaft. Und ein Zurückstürzen ins Christentum aus der Verzweiflung des Denkens heraus, wie es bei Pascal geschieht, ist auch renaissancehaft. Aber die Täuschung der Sinne ruhig als Täuschung der Sinne hinzunehmen, und sie weder zu fürchten noch zu hassen, sondern genau um ihr Wesen zu wissen und im bestimmtesten Besitze einer jenseitigen Wahrheit zu sein, sich gleichzeitig träumend und wachend zu wissen, träumend als armer Pícaro oder als Ritter oder als Hirt oder als hausbackener Diener oder als phantastischer Held, träumend, ob man die blanke Schale nun für ein Seifenbecken oder für einen Goldhelm nehme, und bei alledem wachend in christlichen Gewißheiten, den gleichen Gewißheiten für Don Quijote und Sancho Panza: das ist gar nicht renaissancehaft. Das kann auch nicht gemeinhin als mittelalterlich und katholisch bezeichnet werden. Sondern das ist spanisch. Es ist das, was Voßler als spanischen Realismus bezeichnet, das friedliche Beisammen von Verismus und Phantastik, die beide gleich »unwahr«, gleich scheinhaft spielerisch sind der transzendenten Wirklichkeit gegenüber. Darin liegt die von Voßler betonte künstlerische und philosophische Einheit des Don Quijote. Weder den Ritter noch den Knappen verherrlicht oder verurteilt Cervantes; er belächelt und liebt sie beide mit gleichem Lächeln und gleicher Liebe, und belächelt und liebt in ihnen beiden das ganze Spanien und sich selber als den spanischsten Spanier. Daraus fließt seine menschliche Milde für alles spanisch Menschliche und seine naive Härte gegen das Nicht-Spanische. Weil er nicht nur ein genialster Dichter, sondern auch ein großer Künstler und ein gebildeter Denker ist, so nährt er sein Werk mit vielen Renaissance-Elementen; weil er aber ein Spanier ist und zum Inhalt seines Werkes die spanische Innenwelt in ihrer Ganzheit macht, so steht sein Don Quijote den Renaissance-Epen, den Rittern Ariosts und Rabelais' Riesen, weltenfern.

4.

Ich erinnere noch einmal an Morfs Wort, wonach Spanien renaissancelos geblieben ist und nur »mancherlei Bildungselemente aus Italien übernommen« hat, »ohne einen Bruch mit dem Mittelalter zu vollziehen«. Der erste Teil dieser Meinung hat durch alles Vorhergehende seine Bestätigung

gefunden und mehr als eine Bestätigung. Denn tatsächlich übernimmt ja Spanien die mancherlei Bildungselemente aus Italien nur, um sie in den Dienst gegen Italien, vielmehr gegen die europäische Renaissance zu stellen. An allen hier betrachteten Werken wurde das immer wieder deutlich; in allen, soviel sie auch an Renaissance-Elementen in sich tragen, kommt etwas von Loyolas Geist zutage, sobald überhaupt zur Nachahmung und Aneignung fremder Form spanischer Geist tritt.

Aber gegen den zweiten Teil des Morfschen Satzes habe ich jetzt schwere Bedenken. Spanien hat keinen Bruch mit dem Mittelalter vollzogen, schreibt Morf, und ich selber habe es ihm noch in meiner Einleitung zu den romanischen Renaissance-Literaturen nachgeschrieben [1]). Ich halte das heute für einen irreführenden Ausdruck. Denkt man die Frage, ob es eine spanische Renaissance gebe, mit Konsequenz zu Ende, so muß die Antwort lauten: Es gibt keine spanische Renaissance, aber es gibt auch kein spanisches Mittelalter. Denn der Begriff Renaissance erhält ja nur dann seinen Sinn, wenn er sich vom Mittelalter als von einem Begriffe und nicht etwa nur einem Datum abhebt. Als Begriff aber ist das Mittelalter eben jene Doppel-Epoche, in der europäische Völker erst sich bildeten, und dann, nachdem sie geformt und ineinandergeschmolzen waren, sich eine geraume Zeit lang für sich in ihrer Kultur entwickeln und festigen konnten. Der entsprechende spanische Zeitraum sieht wesentlich anders aus. Es ist keine Doppel-Epoche. Das christlich-europäische Spanien ist keinen Augenblick mit sich allein. Kaum geformt, wird es von Afrika überrannt, und nun ist der Inhalt der spanischen Geschichte bis zum Jahre 1492 der Kampf mit Afrika, und wenn dieser Kampf dann ein Ende hat, so bleibt das europäische Spanien auch jetzt nicht allein, sondern es hat den scheinbar besiegten Gegner für immer in sein Blut und sein Denken aufgenommen. Und nun stürzt es sich unmittelbar, mit all den Gaben und Eigentümlichkeiten, die es diesem jahrhundertelangen Kampf gegen Afrika verdankt, in einen ähnlichen Kampf gegen das neue Europa.

Wenn man in gleichem Atemzuge Spanien die Renaissance abspricht und es für dauernd mittelalterlich erklärt, so mißt man es mit einem ihm nicht adäquaten Maßstab, man mißt es nach europäischer Elle, wo es denn kleiner gewachsen scheint als die andern Ländern Europas. Aber es ist nicht kleiner gewachsen oder in seinem Wachstum zurückgeblieben, sondern buchstäblich und von Anfang an anders gewachsen. Es hat ein halb- oder außereuropäisches Schicksal erlitten, und es mußte

1) In Walzels »Handbuch der Literaturwissenschaft«, der Band Klemperer, Hatzfeld, Neubert: Die romanischen Literaturen von der Renaissance bis zur französischen Revolution.

dies Sonderschicksal erleiden, um ganz seine ungeheure Aufgabe in der geistigen Entwicklung der Welt bewältigen zu können: die Aufgabe der Hemmung.

Mächtigste Kräfte körperlicher und seelischer Natur, staatliche und geistige, gehörten dazu, dem Ueberschwang der Renaissance einen Damm entgegenzustemmen. Diese Kräfte hat Spanien aufgespeichert und geübt in den acht Jahrhunderten, die es zwischen Afrika und Europa im ständigen Kampf gegen Afrika durchlebte. Und diese Kräfte strömten ihm aus beiden Menschheitsbezirken zu. Als es dann ganz im Besitz seiner Eigenart war und in höchster Blüte stand, hatte es eben jene Aufgabe der Hemmung zu lösen. Und nach erfüllter Aufgabe, als das Weltdenken des hemmenden Gegendruckes nicht mehr bedurfte, mußte Spanien verwelken.

Man sollte das spanische Wesen auch nicht dadurch verkleinern, daß man irgendwelchen Einzelheiten, irgendwelchen »Fehlern«, der Inquisition oder der Morisken-Vertreibung oder dem wirtschaftlichen Versagen, die Schuld an Spaniens Niedergang zuschiebt. Dies alles sind gar keine »Fehler«, es sind natürliche Ergebnisse, natürliche Erscheinungsformen, Notwendigkeiten Spaniens. Es starb an seiner heldenhaft erfüllten Aufgabe; Deus afflavit, das erstarkte Weltdenken ging über Spanien hinweg.

Das alte Spanien, dessen Geschichte sich bruchlos (doch nicht als bruchloses Mittelalter in europäischer Wortbedeutung!) bis zu Calderóns Tod etwa rechnen läßt, starb wirklich, politisch und geistig, kaum anders als das antike Rom und das antike Griechenland starben. Und es bedeutet für die Gegenwart ein zweites Altertum. Es ist genau so tot und so lebendig, genau so reich, genau so voll von Anregungen für das Heute und genau so abgetrennt vom Heute wie die griechisch-römische Antike.

DIE ERKENNTNIS DER INTELLIGIBELN WELT UND DAS PROBLEM DER METAPHYSIK.

VON

HEINRICH RICKERT (HEIDELBERG).

Erster Teil.

Die Frage, welche im folgenden behandelt werden soll, steht in engem Zusammenhang mit dem Inhalte zweier Abhandlungen, die ich früher in dieser Zeitschrift veröffentlicht habe [1]). Damit die vorliegende Gedankenreihe für sich verständlich wird, fasse ich zunächst das schon Gesagte noch einmal zusammen, und zwar so, daß ich es damit zugleich dem neuen Problemkreis einordne, also nicht nur wiederhole.

I.

Ende und Anfang der Philosophie.

Jede Philosophie, die ihren Namen verdient, stellt sich als letztes Ziel die Aufgabe, Wissenschaft vom Universum zu werden. An ihrem Ende soll der Begriff der Welt stehen. Unter »Welt« ist dabei alles gemeint, was »es gibt«, oder das Ganze dessen, wovon man in irgendeinem Sinn sagen kann, es »sei«.

1) Vom Anfang der Philosophie, Logos XIV, S. 121—162, und Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare, Logos XII, S. 335—380. Das ist die sachliche Reihenfolge der Abhandlungen, die nicht mit der ihrer zeitlichen Veröffentlichung zusammenfällt. Diese beiden Arbeiten enthalten, ebenso wie die vorliegende, Gedanken aus dem ersten, einleitenden Abschnitt einer »Philosophie des kontemplativen Lebens«, welche den zweiten Teil meines »Systems der Philosophie« bildet. Erst der dritte, abschließende Teil soll die Philosophie des tätigen Lebens darstellen. Dieser Umstand erklärt es, daß hier vorwiegend von Wissenschaft und Kunst, also von Kontemplation, die Rede ist, wo Beispiele herangezogen werden. Das Verständnis des tätigen Lebens erfordert noch andere Voraussetzungen als die hier entwickelten.

Im Lauf der Zeiten hat der Begriff dieses »Welt-Alls« sich gewandelt, und soweit die Wissenschaft dabei beteiligt war, zeigen sich darin die wichtigsten Ergebnisse der Philosophie. Insbesondere werden solche Aenderungen als prinzipieller philosophischer Fortschritt gelten, die zu einem vollständigeren Begriff vom Weltganzen geführt haben, als man ihn vorher besaß. Deshalb muß, falls die Universalwissenschaft vorwärts kommen will, stets von neuem die Frage gestellt werden: ist ihr Begriff der Welt auch weit genug, um in Wahrheit alles zu umfassen, was es gibt?

Selbstverständlich bedeutet das nicht, daß die Philosophie alle Teile des Weltganzen zu erkennen habe. Ueberall dort vielmehr, wo es möglich geworden ist, Sondergebiete isoliert für sich zu erforschen, bleibt für die Universalwissenschaft nichts mehr zu tun übrig. Die ihr eigentümliche Arbeit beginnt, seitdem die Spezialdisziplinen sich »fachwissenschaftlich« verselbständigt und insofern von der Philosophie abgetrennt haben, erst dort, wo es gilt, entweder die einzelwissenschaftlich bereits erkannten Weltteile ausdrücklich als Glieder in den einen, alles umfassenden Weltzusammenhang einzuordnen, oder neu entdeckte Teilgebiete, die sich vorläufig nur mit Rücksicht auf das Weltganze darstellen lassen, zum Gegenstande der Untersuchung zu machen, um dann aus den dabei zutage tretenden Ergebnissen die Konsequenzen für den Begriff des Universums zu ziehen.

Aus einer so verstandenen universalen oder kosmischen Tendenz des Denkens ergeben sich nun Eigentümlichkeiten, welche die Philosophie von allen Sonderwissenschaften auch methodisch unterscheiden, und zwar gilt das schon für die ersten Schritte, die sie als Wissenschaft zu tun hat, oder für ihren Anfang. Sie besitzt nicht, wie die Spezialdisziplinen, von vorneherein ein mehr oder minder in sich geschlossenes Gebiet, das sich gegen die Gebiete anderer Wissenschaften als umgrenzter Teil abhebt, und sie kann daher auch nicht mit Vor-Urteilen oder Voraus-Setzungen von der Art beginnen, wie die Einzelforschungen sie über ihre Gebiete brauchen, um Wissenschaften von abgegrenzten, in sich geschlossenen Weltteilen zu werden. Es ist vielmehr am Anfang gerade das, worin das Gebiet der Philosophie besteht, fragwürdig zu machen, um dann zu entscheiden, ob es in Wahrheit alles umfaßt, was es gibt. Zur Erreichung eines solchen Zieles aber sind einige Bedingungen zu erfüllen.

Weil der Universalwissenschaft die besonderen Voraussetzungen fehlen, auf die eine Spezialdisziplin sich stützen darf, hat sie, wie oft gesagt worden ist, an ihrem Anfang »voraussetzungslos« zu sein. Das

bedeutet jedoch, richtig verstanden, nur: sie muß zuerst mit einem Minimum an Voraussetzungen arbeiten, und sie hat daher bei ihrem Beginn nicht nur von allen Lehren der Einzelwissenschaften, sondern auch von den vorwissenschaftlichen Meinungen abzusehen, in welche der Forscher durch das »praktische Leben« hineinwächst, und welche ihm seine Welt von vorneherein als einen in bestimmter Weise gegliederten Zusammenhang erscheinen lassen. Es ist mit anderen Worten zunächst einmal alles in Frage zu stellen, was als Ergebnis unserer wissenschaftlichen und vorwissenschaftlichen Auffassung und der damit verbundenen begrifflichen Umbildung der Welt angesehen werden kann und insofern einen vermittelten Charakter trägt. Was nach seinem Abzug dann noch übrig bleibt, können wir das Unmittelbare nennen und den Anfang einer »voraussetzungslosen« Philosophie so bestimmen, daß er das sei, was auf sich selber beruht und daher wissenschaftlich keiner vermittelnden Begründung mehr bedarf.

Darüber ist viel geschrieben worden, auch in unseren Tagen, z. B. wo man die »Intuition« im Gegensatz zur »Konstruktion« preist, von »Phänomenologie« redet, die nicht in Begriffen denken, sondern »schauen« soll, usw. Das braucht daher nicht näher ausgeführt zu werden. Das gehört beinahe schon zum »gesunden Menschenverstand«.

Zugleich aber muß die Philosophie, was man nicht immer genügend beachtet hat, dafür sorgen, daß bereits ihr Anfang Rücksicht auf das von ihr erstrebte Ende nimmt, d. h. zum Anfang einer Universalwissenschaft taugt und daher das enthält, was als universales Minimum bezeichnet werden kann. Das bedeutet: es darf nicht dieses oder jenes spezielle Unmittelbare, wie es sich zufällig darbietet, sondern es muß das Unmittelbare seinem allgemeinsten Begriff nach zugrunde gelegt werden. Von einem einseitig gewählten Anfang könnte die Philosophie ihr Ende, den Begriff des Welt-Alls, nie erreichen.

Wie ist der Begriff des Unmittelbaren allseitig zu bestimmen? Die dabei notwendige Tendenz läßt sich in zwei Richtungen verfolgen, von denen die eine mehr die allgemeine Form des universalen Minimums, die andere mehr seinen besonderen Inhalt betrifft, wobei man unter »Form« das zu verstehen hat, was zum Begriff des Unmittelbaren überhaupt oder zur Unmittelbarkeit im allgemeinen gehört, unter »Inhalt« dagegen das, was die verschiedenen Teile der Mannigfaltigkeit des Unmittelbaren im Besonderen ausmacht und sie voneinander unterscheidet.

Mit Rücksicht auf die Form der Unmittelbarkeit ist zunächst zu

beachten, daß das philosophische Denken nicht mit dem allein beginnen darf, was gewöhnlich »das Unmittelbare« genannt wird, und was man genauer das unmittelbar Gegebene nennen sollte. Von vornherein ist vielmehr dieser Begriff so zu fassen, daß er noch etwas anderes als das Gegebene selbst einschließt, nämlich den Begriff dessen, dem etwas gegeben ist, oder den eines »Subjekts«, dem das Gegebene als »Objekt« gegenübertritt. Ohne den Gedanken an ein Ich, welches das unmittelbar Gegebene »hat«, verliert der Begriff des Gegebenen seinen Sinn. Was nicht einem Subjekt gegeben ist, kann überhaupt nicht als »gegeben« gelten. Gegeben sein drängt stets zu der Frage: wem gegeben?

Die Philosophie muß also, falls sie mit dem Begriff des Unmittelbaren in seiner Totalität beginnen will, mit einer Zweiheit anfangen, d. h. mit einer ausdrücklichen Auseinanderlegung des universalen Minimums in seine subjektive und seine objektive »Seite«. Sonst kommt sie niemals zur begrifflichen Klarheit über das Ganze der Voraussetzungen, die ihr als Universalwissenschaft unentbehrlich sind, und dann macht sie es sich von vornherein selbst unmöglich, ihr Ziel oder Ende zu erreichen. Aus gegebenen Objekten läßt sich niemals ein Subjekt »herausklauben«. Das Ich, welches im Begriffe der Gegebenheit steckt, ist schon am Anfang ausdrücklich zu berücksichtigen.

Die Worte Subjekt und Objekt oder Ich und Nichtich kann man freilich vermeiden und durch andere Ausdrücke ersetzen. Die Sache aber liegt als Subjekt-Objekt-Spaltung oder in irgendeiner anderen Form des Dualismus der Korrelation von Ich und Nicht-Ich implicite notwendig in jedem allseitigen Ansatz zum Denken der Welt, wie sich an einem Beispiel leicht klarmachen läßt. Man mag von einer unmittelbaren »Anschauung« oder »Intuition« als dem sprechen, womit die Philosophie zu beginnen, ja eventuell auch zu enden habe, und alles andere, was nicht auf Anschauung beruht, als bloße »Konstruktion« ablehnen. Nur muß man sich dann darüber klar sein, daß das Wort Anschauung, wie die meisten Worte auf -ung oder -ion, zwei Bedeutungen besitzt, und daß, falls der Ausdruck mit Recht das bezeichnet, was zum umfassenden Anfang der Philosophie geeignet ist, seine beiden Bedeutungen in Frage kommen, nämlich einmal die des anschauenden Ich und sodann die des angeschauten Nicht-Ich, daß also auch die denkbar unmittelbarste und voraussetzungsloseste »Welt-Anschauung«, sobald ihr Begriff vollständig gedacht wird, schon eine Zweiheit von Subjekt und Objekt einschließt.

Das aber läßt sich leicht verallgemeinern. Auch wenn man von »Er-

lebnissen« redet, hat man nicht nur das Erlebte, sondern ebenso das Erlebende zu berücksichtigen. »Phänomene«, mag man ihren Begriff noch so sehr neutralisieren [1]), hören auf, etwas zu »zeigen« oder »offenbar« zu machen, ohne ein Ich, dem es gezeigt oder offenbar gemacht wird. Kurz, wo man glaubt, das Denken der Welt nur mit dem unmittelbar gegebenen Objekt beginnen zu können, denkt man einseitig, ist also noch gar nicht in die Sphäre einer allseitig verfahrenden Philosophie eingedrungen. Mit dem »Gegebenen« universal anfangen heißt: die Totalität des gegebenen Inhalts auf ein Ich beziehen, dem sie gegeben ist. An diese erste Voraussetzung bleibt auch die voraussetzungsloseste Philosophie gebunden, falls sie den Namen Philosophie als den einer Wissenschaft vom Universum verdient. Sie hat schon am Anfang ihren Rahmen so weit zu spannen, daß das, was sie als ihr Ende erstrebt, darin Platz finden kann. Tut sie das nicht, so sinkt sie damit zu einer spezialistischen Angelegenheit herab.

II.

Der Stoff der Erfahrungswelt.

Noch wichtiger aber für das Problem, welches uns hier beschäftigen soll, ist eine andere Richtung, in welcher die universale Tendenz der Philosophie sich bereits bei ihrem Beginn bewegen muß. Mit ihr kommen wir von der Form zum Inhalt des Unmittelbaren in seiner Besonderheit und Mannigfaltigkeit.

Der Gedanke einer Korrelation von Ich und gegebenem Nicht-Ich scheint zunächst völlig »leer«, und er ist es in gewisser Hinsicht in der Tat. Das Ich des Anfangs kann, falls es wahrhaft umfassend sein und sich zum Beziehungspunkt für alles Gegebene eignen soll, für sich gedacht nichts anderes als die durch isolierende Abstraktion festgehaltene Form der Ichheit bedeuten. Von ihr aus allein wird sich eine weitere Ausgestaltung des Weltallbegriffs nie finden lassen. Man muß sich, um zu irgendeiner Erfüllung dieser Form zu gelangen, an die objektive Seite des Anfangs oder an das gegebene Nicht-Ich halten. Nur so kann man feststellen, aus welchem Inhalt die Universalwissenschaft den umfassendsten Begriff des Weltalls innerhalb des Rahmens der Subjekt-Objekt-Beziehung aufzubauen hat.

Damit stoßen wir auf das Problem des vorauszusetzenden oder un-

---

1) Wie das z. B. Martin Heidegger tut in »Sein und Zeit«. Erste Hälfte. (Sonderdruck aus »Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung«, Bd. VIII), S. 27 ff.

ableitbaren Weltstoffs, von dem man mit Recht sagt, daß er unmittelbar gegeben sein müsse, und es gilt nun, diesen Begriff ebenfalls im angegebenen Sinne universal zu bilden, d. h. so umfassend zu bestimmen, daß in Wahrheit alles, was einem Ich unmittelbar gegeben sein kann, darunter Platz findet. Dies ist um so wichtiger, als einem solchen Versuch alte und eingewurzelte Vorurteile entgegenstehen. Um sie zu beseitigen, knüpfen wir an den Begriff der Erfahrung an. Die Tragweite unserer Ergebnisse läßt sich so im Gegensatz zu herkömmlichen Ansichten am besten klarmachen.

Wir sind alle gewohnt, von Erfahrung zu reden, und die meisten glauben wohl auch, zu wissen, was das Wort bedeutet. Wir sprechen von einem »erfahrenen Mann« und wollen im praktischen Leben selber unsere »Erfahrungen« machen, da wir uns damit am besten in der Welt zurechtzufinden hoffen. Vollends ist der Ausdruck in der wissenschaftlichen Terminologie üblich. Unsere Erkenntnis soll sich auf Erfahrungen stützen oder »empirisch« sein. Besonders die Einzelwissenschaften werden als Erfahrungswissenschaften bezeichnet. Am wenigsten aber kann die Philosophie diesen Begriff entbehren. So redet z. B. Kant von einem »fruchtbaren Bathos der Erfahrung«, und auch dort, wo man der Empirie nicht das letzte Wort lassen will, spricht man von einer umfassenden Erfahrungs welt, der man große Bedeutung sogar dann beilegt, wenn man sich weigert, in ihr die »eigentliche« Wirklichkeit, d. h. mehr als ein bloßes »Phänomen« zu sehen.

Was versteht man in allen diesen Fällen unter Erfahrung, und welchen Begriff verbindet man insbesondere mit dem Wort »Erfahrungswelt«?

Der Zusammenhang einer solchen Frage mit unserem Problem ist klar. Der Ton liegt bei dem Gebrauch des Wortes meist auf dem Gedanken, daß das Erfahrene die Unmittelbarkeit des Diesseits besitzt, im Unterschied von einem vermittelten Jenseits, welches man nicht »anschaulich« oder »intuitiv«, sondern nur »diskursiv« oder durch »Denken« zu erfassen vermag. Das Erfahrene muß also irgendwie gegeben sein und sich dadurch von allem bloß Hinzugedachten oder Konstruierten abheben. Wo dann die Weltanschauung des Empirismus oder die Philosophie der »reinen Erfahrung« herrscht, leugnet man, daß uns ein Jenseits überhaupt zugänglich sei, und verlangt dementsprechend, daß der Mensch sich, wenigstens mit seinem Wissen, auf das erfahrbare oder gegebene Diesseits beschränken solle. Das unerfahrbare Jenseits bleibt im besten Falle Sache des bloßen Glaubens.

Insofern scheint die Bedeutung des Wortes »Erfahrung« klar, und in formaler Hinsicht ist sie es in der Tat. Das Erfahrbare fällt zusammen

mit der objektiven Seite unseres Anfangs. Daher können wir sagen: beginnen muß die Philosophie mit dem Inhalt der Erfahrungswelt, sobald sie über die »leere« Korrelation von Subjekt und Objekt hinausstrebt zur Mannigfaltigkeit des gegebenen Weltstoffes. Das ist das Recht des Empirismus.

Doch wird man bezweifeln dürfen, ob der übliche Begriff der Erfahrung auch ausreicht, das Gegebene inhaltlich zutreffend zu bestimmen, besonders wenn man seine Totalität oder die uns unmittelbar zugängliche Erfahrungswelt ihrem Wesen nach kennzeichnen will. Sind wir nicht geneigt, den Umfang dessen, was wir im angegebenen Sinne »erfahren«, zu unterschätzen? Müssen wir den Begriff der Erfahrungswelt als den des gegebenen Diesseits nicht weiter fassen, als es gewöhnlich geschieht? Was alles wird erfahren?

Um die Richtung zu klären, in der das Problem liegt, knüpfen wir an einen besonderen Fall an. Schopenhauer hat in berühmten Sätzen deutlich gesagt, was er unter Erfahrungswelt und dementsprechend unter dem Objekt der Erfahrungswissenschaften versteht: »Im unendlichen Raum zahllose leuchtende Kugeln, um jede von welchen etwan ein Dutzend kleinerer, beleuchteter sich wälzt, die inwendig heiß, mit erstarrter, kalter Rinde überzogen sind, auf der ein Schimmelüberzug lebende und erkennende Wesen erzeugt hat; — dies ist die empirische Wahrheit, das Reale, die Welt.«

Wie Schopenhauer denken in dieser Hinsicht heute wohl noch viele, auch wenn sie sonst mit dem Verfasser der »Welt als Wille und Vorstellung« nicht übereinstimmen. Die Empiristen werden dann die so gekennzeichnete Welt der Erfahrung mit dem Welt-All gleichsetzen, also nur jene Kugelwelt Schopenhauers als »Welt« anerkennen. Höchstens das Wort »Schimmelüberzug« können sie beanstanden, weil darin eine Herabsetzung der »lebenden und erkennenden Wesen« zum Ausdruck kommt. Im übrigen aber dürften sogar die Philosophen, welche sich nicht auf das Diesseits beschränken, sondern erst in einem Jenseits die wahrhaft wirkliche Welt finden, mit Schopenhauer meinen: »Alles was die empirische Wissenschaft lehren kann, ist nur die genauere Beschaffenheit und Regel dieser Hergänge« in der Kugelwelt.

Wie ist danach die Erfahrungswelt näher zu bestimmen? Sie fällt mit dem zusammen, was man auch als Sinnenwelt bezeichnen darf, denn sie wird in allen ihren Teilen durch unsere Sinne von uns wahrgenommen. Das ist nicht so zu verstehen, daß es in ihr nur Körper gebe, oder daß sie lediglich die ausgedehnte Welt im Raume sei, die wir durch unsere Augen, unsere Ohren und unser Getast erfassen.

Außer den physischen Objekten finden wir vielmehr, als mindestens ebenso ursprünglich gegeben, auch seelische oder psychische Vorgänge, deren wir uns durch die sogenannte »innere« Wahrnehmung bemächtigen. Dies Seelische setzt sich aus unseren Vorstellungen, Gefühlen, Willensakten usw. zusammen und ist nicht räumlich ausgedehnt. Aber alles, was es darin gibt, entsteht und vergeht in der Zeit, wie das körperliche Sein, mit dem es zugleich auftritt und verschwindet, gehört also ebenfalls zur Sinnenwelt, und wenn wir Psychisches unmittelbar auch nur bei uns selbst als eigenes, nie als fremdes Seelenleben erfahren, dürfen wir es doch, aus hier nicht weiter zu erörternden Gründen, bei andern Wesen als ebenso empirisch gegeben und zeitlich bestimmt voraussetzen wie bei uns.

Kurz, man ist vielfach geneigt, die Erfahrungswelt mit der psychophysischen Realität zu identifizieren, deren sämtliche Bestandteile entweder körperlich oder seelisch oder beides sind, so daß dementsprechend alles, was wir erfahren, entweder durch äußere oder durch innere Wahrnehmung, in jedem Fall aber sinnlich von uns aufgefaßt wird. Unsinnliches gibt es vielleicht trotzdem in der Welt, doch erfahren wir es nach dieser Meinung nicht. Das Unmittelbare ist dem Wahrgenommenen oder sinnlich Gegebenen gleichzusetzen. Mit dem sinnlich gegebenen Stoff der Erfahrungswelt müßte danach die Philosophie anfangen, falls sie in dem angedeuteten Sinne voraussetzungslos verfahren und Klarheit über den gegebenen Weltinhalt gewinnen will.

Wenn wir nun fragen, wie weit diese Meinung zutrifft, so interessiert uns dabei zunächst nicht, ob schon die erfahrene Sinnenwelt Formen zeigt, die nicht mehr sinnlich sind und daher nicht wahrgenommen, sondern nur »gedacht« werden. Allein der Inhalt der Erfahrungswelt kommt für uns in Betracht, und da ist zu konstatieren: mit Rücksicht auf ihn herrscht vielfach ein sensualistisches Dogma auch dort, wo man weit davon entfernt ist, die Welt in ihrer Totalität für die Sinnenwelt zu halten. Man glaubt nämlich, es trage jedenfalls der gegebene Welt stoff, für sich betrachtet, durchweg einen sinnlichen Charakter. Ja man hält diese Art des Sensualismus geradezu für selbstverständlich, weil, wie man voraussetzt, Stoff immer nur durch Sinnesorgane erfaßt, also nur sinnlich wahrgenommen werden könne. Dementsprechend meint man dann, daß erst durch das Hinzutreten von Formen des unsinnlichen »Denkens« Gebilde entstehen, die mehr als sinnlich sind. Nach Abzug aller Formen des Denkens sieht man im reinen Weltinhalt nichts anderes als ein »Gewühl« von sinnlichen Wahrnehmungen oder Empfindungen. Viele Gegner des Sensualismus vertreten

einen solchen Standpunkt. Auch Kant, ja gerade er, dachte noch so, und in den weitesten Kreisen hat sich diese Meinung erhalten. Wir können sie, weil sie für das Diesseits oder die Erfahrung nur eine sinnliche Hyle annimmt, als hyletischen Sensualismus bezeichnen.

Im Gegensatz zu ihm läßt sich nun dartun, daß schon in dem erfahrenen Stoff, auch nach Abzug aller Denkformen, etwas steckt, das uns hindert, die Erfahrungswelt ihrem Inhalte nach als bloß sinnlich zu bestimmen. Achtet man auf alles, was uns unmittelbar gegeben ist, so zeigt sich: neben und zusammen mit den sinnlichen erfassen wir unsinnliche Gebilde, und zwar als ebenso gegeben oder erfahren wie die sinnlichen. Insbesondere treten sie ohne jede Vermittlung durch das diskursive Denken auf. Deshalb haben wir bereits am Beginn der Philosophie außer dem umfassenden Subjekt-Objekt-Dualismus einen zweiten Dualismus innerhalb dieser Korrelation zu konstatieren, d. h. wir müssen, falls wir von dem bloßen Weltinhalt als von einem formlosen »Gewühl« reden wollen, darauf achten: schon dies Gewühl, aus dem wir die Erfahrungswelt aufbauen, trägt einen teils sinnlichen, teils unsinnlichen Charakter.

Das ist demnach die ursprünglichste Bestimmung der objektiven Seite des Anfangs der Philosophie oder der Erfahrungswelt mit Rücksicht auf die Mannigfaltigkeit ihrer unmittelbaren Gegebenheit: es gibt nicht allein sinnliche, sondern auch unsinnliche Hyle. Der Kosmos wird demnach nicht allein aus einem sinnlichen, sondern auch aus einem unsinnlichen Gewühl oder Chaos aufgebaut. Um jedem Mißverständnis vorzubeugen, sei nur dies noch ausdrücklich hinzugefügt. Die formlose Hyle der Welt wird nicht etwa als »Gewühl« oder als »Chaos« von uns »geschaut«. Wenn wir sie Gewühl oder Chaos nennen, bilden wir damit von ihr bereits einen Begriff, und dieser kann erst dadurch logisch verständlich werden, daß wir ihn in einen Gegensatz zum Begriff eines geformten und gegliederten Kosmos bringen. Etwas als »Gewühl« lediglich zu erleben oder zu schauen, ist unmöglich. Das bloß Erlebte oder bloß Geschaute trägt überhaupt noch keinen Namen, dessen Bedeutung wir logisch verstehen. Daher kann auch nur die Zweiheit der Bestandteile in dem unter den Begriff des Gewühls oder Chaos gebrachten Stoff für uns zum Problem werden. Aus dem bloß Geschauten oder Erlebten würden noch nicht einmal Fragen entstehen.

Welche Art von Zweiheit liegt nun in dem so verstandenen Weltstoff vor? Das ist die Frage, die wir jetzt zu stellen haben.

Zunächst konnten wir dem Sinnlichen nur negativ das Unsinnliche gegenüberstellen. Jetzt müssen wir nach einer positiven Bestimmung

suchen, und dabei ergeben sich terminologische Schwierigkeiten. Uns fehlt ein Ausdruck für die unsinnliche Materie der Erfahrungswelt in ihrer Unmittelbarkeit, der allgemein verständlich und charakteristisch ist. Wo wir Unsinnliches meinen, sprechen wir von »Bedeutung« oder »Sinn«. Aber darunter wird man nicht formlose Inhalte, sondern geformte Gegenstände verstehen. Ja, Sinn und Bedeutung stehen nach dem üblichen Sprachgebrauch geradezu im Gegensatz zu jedem bloßen »Gewühl«. Wir haben kein Wort, um den formlosen Stoff eines unsinnlichen Gebildes eindeutig zu bezeichnen. Vielleicht ist das ein Grund dafür, daß man die unsinnliche Hyle nicht bemerkt. Um über sie zur Klarheit zu kommen, reflektieren wir daher zunächst auf geformte unsinnliche Gegenstände und machen ihr Vorhandensein in der Erfahrungswelt an einem naheliegenden Beispiel klar. Von hier aus suchen wir dann den Begriff des unsinnlichen Stoffes zu bestimmen.

Jeder, der die vorliegenden Zeilen liest, sieht sinnlich schwarze Buchstaben auf weißem Papier. Sie fügen sich zu Sätzen zusammen, und diese machen in ihrer Gesamtheit etwas aus, das wir eine wissenschaftliche Abhandlung nennen. Sie befindet sich gewiß innerhalb der Erfahrungswelt. Aber ist sie darum ein nur sinnlicher Gegenstand? Wohl haben wir von ihr ein Bild, das wir sinnlich wahrnehmen, und das so und so viele Druckseiten der Zeitschrift »Logos« füllt. Damit aber ist das, was wir von der Abhandlung »erfahren«, in keiner Weise erschöpft. Ja, das bloß Wahrgenommene ist noch gar keine »Abhandlung«. Wir verstehen vielmehr die Sätze, und das ist dadurch allein möglich, daß mit ihnen unsinnliche Bedeutungen oder Sinngebilde verknüpft sind, die in keiner Weise mit den wahrgenommenen Worten zusamenfallen.

Die Notwendigkeit einer solchen begrifflichen Trennung des Sinnlichen vom Unsinnlichen innerhalb dieses Teiles der Erfahrungswelt geht schon daraus hervor, daß wir die Sätze der Abhandlung, statt sie mit den Augen zu sehen, auch mit den Ohren hören können, und daß wir dann trotzdem in beiden Fällen dieselben Bedeutungen und Sinngebilde verstehen, obwohl das, was wir dabei akustisch wahrnehmen, gänzlich von dem optisch Wahrgenommenen verschieden ist. Solche Identität des Verstandenen bei völliger Andersheit des wahrgenommenen sinnlichen »Trägers« wäre nicht möglich, wenn das Verstandene nicht in einer andern Sphäre des Seins läge als das sinnlich Wahrgenommene. Daher müssen wir sagen: nur die gehörten oder die gesehenen Worte sind sinnlich. Ihre weder gehörten noch gesehenen Bedeutungen dagegen tragen einen unsinnlichen Charakter, obwohl sie ebenso diesseitig erfahren werden wie die Worte, an denen sie haften.

Der an dem besonderen Fall klargelegte Unterschied ist nun zu verallgemeinern und dann auf den Stoff zu übertragen, aus dem die beiden Arten von Gegenständen innerhalb der Erfahrungswelt, die sinnlichen und die unsinnlichen, bestehen.

Wenn wir von einem sinnlichen Gegenstand sagen, daß das Ich ihn wahrnimmt, so gilt das jedenfalls von seinem Inhalt, wie sehr seine Formen sich auch jeder Wahrnehmung entziehen mögen. Dementsprechend können wir den Stoff der Sinnenwelt in seiner Totalität als sinnlich wahrnehmbar bezeichnen. Wie steht es dagegen mit dem unsinnlichen Sein, das wir nicht wahrnehmen, sondern verstehen? Den Terminus »verstehbar« dürfen wir nicht etwa nur auf seine Form, sondern wir müssen ihn auch auf seinen Inhalt beziehen, falls wir überhaupt eine begriffliche Trennung von Form und Inhalt vornehmen und den Inhalt mit Rücksicht auf sein Verhältnis zur Sinnenwelt kennzeichnen wollen. Es ist nicht einzusehen, wie wir einen unsinnlichen Gegenstand, z. B. den Sinn eines Satzes, verstehen sollten, wenn das Verständnis lediglich die Form erfaßte. Es wird vielmehr das ganze Gebilde nach Form und Inhalt verstanden. Wir können demnach sagen: sinnliche Gegenstände haben einen wahrnehmbaren, unsinnliche dagegen einen verstehbaren Inhalt, den wir unmittelbar erfassen oder erfahren.

Erst auf Grund dieses Dualismus im Weltstoff kommen wir zu einem universalen Begriff der Erfahrungswelt, und der Gegensatz zum hyletischen Sensualismus wird klar. Die gegebene Welt besteht einerseits aus Gegenständen, die unsinnliche Formen und sinnlichen Stoff zeigen, und die in ihre Gesamtheit die psychophysische Realität ausmachen, andererseits aus Gegenständen, in denen unsinnlicher Stoff durch unsinnliche Formen zu verstehbaren Sinngebilden zusammengeschlossen ist, und auch der unsinnliche Stoff dieser Gebilde wird verstanden.

Freilich darf man zweifeln, ob es möglich sei, vom »reinen« Inhalt, möge er sinnlich oder unsinnlich sein, in der Wissenschaft überhaupt sinnvoll zu reden. Jede verständliche Bezeichnung gibt dem Inhalt bereits irgend eine Form. Wir wollen daher den geformten Gegenständen nicht den reinen, d. h. absolut formlosen Inhalt, sondern die nur relativ formfreien Zustände gegenüberstellen und darunter das verstehen, was lediglich ein bei der wissenschaftlichen Darstellung niemals zu entbehrendes Minimum an Form aufweist, insbesondere mindestens die Form der Identität, mit deren Hilfe allein ein Inhalt als derselbe Inhalt so festgehalten werden kann, daß sich etwas von ihm aussagen läßt. »Zustände« sind also, wie man sie auch bestimmen mag, von

den spezifischen Formen noch frei, die nur besonderen Arten von Gegenständen zukommen. Dann läßt sich unser Ergebnis so formulieren: schon die Welt der Erfahrung zeigt als relativ formlosen Stoff nicht allein wahrnehmbare, sinnliche, sondern zugleich verstehbare, unsinnliche Zustände, die uns unmittelbar gegeben sind. Dieser Unterschied ist dort auf das Sorgfältigste zu beachten, wo es gilt, einen Begriff von der Erfahrungswelt zu bilden, der einen universalen Charakter trägt.

Zugleich jedoch bedarf der Begriff des verstehbaren Zustandes noch einer anderen Erörterung, die ebenfalls im Interesse eines universalen Weltbegriffs wichtig wird. Das Verstehbare muß so allgemein genommen werden, daß alles darunter fällt, was nicht zum sinnlich Wahrnehmbaren gehört. Erst damit stehen wir vor einer Alternative, deren beide Glieder, zusammen genommen, Vollständigkeit oder Ganzheit verbürgen.

Wieder stellen sich der universalen Tendenz alte und eingewurzelte Denkgewohnheiten in den Weg. Man ist geneigt, auch dort, wo man das unsinnlich Verstehbare in seiner Besonderheit gegenüber dem sinnlich Wahrnehmbaren nicht bezweifelt, nur einen Teil des verstehbaren Unsinnlichen zu berücksichtigen, und zwar den, auf welchen der wissenschaftliche oder theoretische Mensch deshalb am leichtesten achtet, weil er ihm gewissermaßen am nächsten liegt. Schon vorher wiesen wir darauf hin, daß man vielfach im Begriff der gegebenen Welt außer dem wahrgenommenen sinnlichen Inhalt nichts anderes als unsinnliche Formen des »Denkens« anerkennt, also das unsinnlich Verstehbare mit dem spezifisch theoretischen Gebiet des Verstandes in engste Verbindung bringt. Die unsinnliche Hyle fiele danach mit dem Inhalt der »Begriffe« zusammen, die wir »denken«. Demgegenüber ist von neuem ein Theoretizismus oder Rationalismus zu vermeiden, d. h. es handelt sich jetzt darum, einzusehen, daß es verstehbares Unsinnliches auch dort gibt, wo es nicht mit dem Verstande verstanden wird, und daß also das Verstehbare in seiner Totalität unter keinen Umständen mit dem theoretisch Verstehbaren identifiziert werden darf. Eine solche rationale Fassung des unsinnlichen Weltinhalts wäre als Basis für eine Wissenschaft vom Universum viel zu schmal.

Das ist leicht klarzumachen, sobald man wieder über die unmittelbar gegebenen, relativ formlosen unsinnlichen »Zustände« hinausgeht und auf die geformte Welt von verstehbaren »Gegenständen« achtet. Soll in ihr unter den Begriff des unsinnlich Verstehbaren alles gebracht werden, was nicht sinnlich wahrnehmbar ist, so gehören dazu nicht allein die Gebilde, die als Sinn oder Bedeutung an theoretischen, d. h. wahren oder falschen Sätzen haften, sondern auch alle die, welche, wie z. B. die

mit Kunstwerken oder mit sittlichen Handlungen verknüpften Sinngebilde, völlig atheoretisch und irrational sind und sich trotzdem nicht etwa sinnlich wahrnehmen, sondern nur unsinnlich verstehend erfassen lassen.

Schon der verstehbare Sinn, der mit Worten zum Ausdruck gebracht wird, kann als Ganzes, d. h. nach Form und Inhalt einen atheoretischen Charakter tragen. Das zeigt jedes lyrische Gedicht. Gewiß haben die einzelnen Worte, aus denen es besteht, eventuell zugleich eine theoretische Bedeutung. Aber das Wesentliche, das als verstehbar an ihnen haftet, wenn sie in ihrer Gesamtheit zur Poesie gehören, ist streng von jeder theoretischen Bedeutung zu scheiden. Das Gedicht als Ganzes ist weder wahr noch falsch.

Schon dies zeigt: in der geformten Welt der Gegenstände fällt die Trennung des Verstehbaren vom Wahrnehmbaren auf keinen Fall mit der Trennung des Rationalen vom Irrationalen oder des Theoretischen vom Atheortischen zusammen. Die theoretisch verständlichen Bedeutungen und Sinngebilde sind vielmehr nur eine besondere Art neben vielen anderen (atheoretischen) Bedeutungen, die wir nicht mit dem Verstand verstehen, und deren Gehalt mit theoretischer Wahrheit daher nicht das geringste zu tun zu haben braucht.

Dementsprechend müssen wir den Dualismus von sinnlich und unsinnlich innerhalb der Erfahrungswelt auch für die relativ formlosen Zustände oder Elemente der Gegenstände bestimmen, aus denen die geformte oder gegliederte Welt sich aufbaut, also sagen: erst bei der Berücksichtigung der irrationalen und dennoch unsinnlich verstehbaren Zustände neben den sinnlich wahrnehmbaren Elementen dürfen wir hoffen, zu einem umfassenden Begriff des Verstehbaren überhaupt zu kommen.

Das ist vor allem wieder für die Bedeutungen von einzelnen Worten zu beachten, weil diese in einer wissenschaftlichen Abhandlung am nächsten liegen und von ihr am leichtesten als Beispiele heranzuziehen sind. Wir dürfen die Wortbedeutungen in ihrer Gesamtheit nicht mit einem Teil von ihnen, nämlich nicht mit den sogenannten »Begriffen« identifizieren, die als Glieder in theoretisch wahren Sinngebilden vorkommen oder gar als Ergebnisse von wahren »Urteilen« zu betrachten sind. Eine solche theoretische Rolle spielen Wortbedeutungen nur in besonderen Sinngebilden, wie wir sie z. B. in dieser wissenschaftlichen Abhandlung zum Ausdruck bringen. Als Elemente von poetischen Gegenständen dagegen haben die Wortbedeutungen einen ganz anderen Charakter. Sie sind zwar, solange wir sie einzeln für sich betrachten, noch nicht

spezifisch ästhetisch. Mit diesem Ausdruck dürfen wir erst das ganze Sinngebilde oder den verstehbaren künstlerischen Gegenstand bezeichnen. Aber ebensowenig läßt sich von den einzelnen Wortbedeutungen sagen, daß sie für sich betrachtet schon theoretisch sind. Vielmehr kann das, was wir am isolierten Wort verstehen, eventuell bloß zuständlich sein und ist dann von jeder spezifischen Bedeutung überhaupt noch frei. Es gehört als unsinnliches Element lediglich zur verstehbaren formlosen Hyle der Welt, soweit wir von einer solchen im einzelnen reden können.

Weiter verfolgen wir diese Gedankenreihe hier nicht. Es kam zunächst darauf allein an, den hyletischen Sensualismus zurückzuweisen und den universalen Dualismus aufzuzeigen, der bereits für den Stoff der Erfahrungswelt zu konstatieren ist. Das brauchte nur mit Rücksicht auf einige Teile des uns unmittelbar zugänglichen Gebietes der Welt zu geschehen. Zur systematischen Durchführung wären eingehende sachliche Untersuchungen erforderlich. Sie müssen hier unterbleiben, und wir können auf sie verzichten, denn nicht darauf kommt es an, daß wir sehen, wie weit der unsinnliche Stoff der Erfahrungswelt reicht, und wie er im einzelnen inhaltlich zu charakterisieren ist. Lediglich das allgemeine Prinzip des hyletischen Dualismus steht in Frage, und das muß jetzt klar sein. Setzt man die Welt der Erfahrung dem gegebenen Diesseits in seinem ganzen Umfange gleich, dann darf man sich dabei nicht auf die Formen und die Inhalte der Sinnenwelt beschränken. Bereits das Diesseits besteht vielmehr zum Teil aus unsinnlichen Gegenständen, die wir nicht wahrnehmen, sondern verstehen, und nicht allein ihre Formen, sondern auch ihre Inhalte sind als unsinnlich und verstehbar zu kennzeichnen. Erst wenn wir darauf achten, kann uns der Stoff der Erfahrungswelt in seiner ganzen Fülle zum Bewußtsein kommen und das Gebiet des Diesseits so umfassend gedacht werden, daß sein Begriff den Namen einer erfahrbaren »Welt« verdient.

III.

Die Problemstellung.

Mehr an Begriffen und Voraussetzungen, die in den früher veröffentlichten beiden Abhandlungen ausführlich erörtert wurden, brauchen wir nicht, um unser jetzt zu behandelndes Problem zu formulieren.

Fassen wir zunächst noch einmal zusammen. Wir mußten, um einen möglichst »voraussetzungslosen« Anfang für die Universalwissenschaft zu gewinnen, von der gegliederten Welt der Gegenstände, in der Unsinn-

liches und Sinnliches, Verstehbares und Wahrnehmbares aufs engste miteinander verbunden sind, einmal absehen und zurückgehen bis zur primitiven Subjekt-Objekt-Korrelation, auf deren einer Seite nur die reine, allgemeinste Subjektform überhaupt steht, während auf der anderen Seite nur der reine, unmittelbar gegebene Weltinhalt zu finden ist. Den haben wir, um ihn logisch festhalten zu können, als bloß »zuständlich« von den geformten »Gegenständen« unterschieden. Dann war darauf hinzuweisen, daß bereits die relativ formlosen Zustände nicht nur sinnlich wahrnehmbar, sondern zum Teil auch unsinnlich verstehbar sind.

Von hier aus haben wir nun weiter zu verfolgen, wie sich mit Hilfe von Formen eine gegliederte Welt aus allen unmittelbar gegebenen oder zuständlichen Inhalten aufbauen läßt. So allein dürfen wir hoffen, zu einem umfassenden Begriff der Erfahrungswelt zu kommen, welcher dem ursprünglichen Dualismus von Sinnlichem und Unsinnlichem grundsätzlich gerecht wird. Genauer haben wir die Frage zunächst so zu stellen: wie ist die Erfahrungswelt zu denken, wenn wir die beiden Seiten des gegebenen Weltstoffs, die sinnliche und die unsinnliche, zuerst einmal jede für sich betrachten und dann zusehen, wie aus den zwei verschiedenen Arten der erfahrbaren Inhalte durch Hinzutreten von Formen zwei verschiedene gegliederte »Welten« entstehen, eine sinnlich wahrnehmbare einerseits und eine unsinnlich verstehbare andererseits. Erst wenn wir jeden der zwei umfassenden Welt-Teile als »Welt« für sich kennengelernt haben, können wir Bescheid wissen über das Ganze der Erfahrungswelt, das aus beiden besteht.

Was den sinnlichen Teil der Erfahrungswelt betrifft, so kommen wir damit zu bekannten und gewohnten Gedankengängen. Wir alle sprechen von der Sinnenwelt als von einem gegliederten Ganzen, und längst schon hat man das Problem gestellt, wie aus dem wahrnehmbaren unmittelbar gegebenen »Gewühl« oder Chaos durch umbildende und vermittelnde Formen ein sinnlicher Kosmos sich aufbaut. Die Erkenntnis dieser Sinnenwelt ist mit Rücksicht auf alle ihre inhaltlich verschiedenen Teile in der Hauptsache den Einzelwissenschaften überwiesen, zu denen auch die Psychologie als Lehre von den empirisch konstatierbaren, zeitlich ablaufenden psychischen Vorgängen gehört. Die theoretische Philosophie hat daher in bezug auf die Sinnenwelt nur noch die Aufgabe, das Verhältnis von sinnlichem Inhalt und unsinnlichen Formen in ihr zu begreifen, soweit es für die Gliederung des Ganzen maßgebend ist. Sie wird überall streng scheiden zwischen dem, was als sinnlich unmittelbar wahrgenommen gelten darf, und dem, was auf Rechnung der unsinnlichen vermittelnden Formen zu setzen ist. In dieser Richtung bewegen sich

die meisten »erkenntnistheoretischen« Untersuchungen über »Erfahrung und Denken«.

Kommt aber das All der Erfahrungswelt in Betracht, so dürfen wir uns nach den vorangegangenen Darlegungen mit einer solchen Philosophie der Sinnenwelt nicht begnügen, und zwar auch dann nicht, wenn wir von jeder »Hinterwelt« oder von jedem metaphysischen Problem noch abstrahieren. Damit wir die Notwendigkeit einer erweiterten Fragestellung einsehen, genügte ein Hinweis auf den Umstand, daß bereits im gegebenen Weltstoff unsinnliche Elemente als verstehbare »Zustände« nachzuweisen sind. Daraus ergab sich: die Sinnenwelt mit ihren unsinnlichen Formen darf unter keinen Umständen mit der Welt des Diesseits überhaupt oder mit der ganzen Erfahrungswelt identifiziert werden. Es ist vielmehr ausdrücklich zu fragen, wie weit sich eine völlig andere, nicht allein der Form, sondern auch dem Inhalt nach unsinnliche Welt erkennen läßt, und insbesondere, wie weit, obwohl die beiden Welten für das vorwissenschaftliche und auch das wissenschaftliche Bewußtsein eng miteinander verbunden sind, die Philosophie als Universalwissenschaft eine gesonderte Erkenntnis der unsinnlichen und verstehbaren Welt in streng durchgeführter begrifflicher Scheidung von der Erkenntnis der Sinnenwelt sich zu ihrer Aufgabe machen muß. Erst wenn wir darüber volle Klarheit besitzen, können wir hoffen, das Ganze dessen universal zu bestimmen, von dem wir mit Recht sagen, daß es alles umfaßt, was es im Bereich des Diesseits oder der Erfahrung gibt.

Indem wir so nach dem Begriff und dem Aufbau einer unsinnlichen und verstehbaren Erfahrungswelt neben der sinnlich wahrnehmbaren psychophysischen Realität fragen, ordnen wir zugleich ein heute viel behandeltes Problem einem umfassenden Zusammenhang ein, der seine philosophische, d. h. universale Behandlung ermöglicht. Der Ausdruck »verstehen«, den wir benutzen, um die unsinnliche Welt und ihren Stoff als verstehbar zu bezeichnen und damit in einen Gegensatz zur wahrnehmbaren sinnlichen Welt zu bringen, gehört fast schon zu den Modeschlagwörtern unserer Tage. Aber man pflegt das Problem des Verstehens nur von einer speziellen Seite her in Angriff zu nehmen und dementsprechend das Problem einer verstehbaren »Welt« so gut wie gar nicht zu stellen. Wo vom Verstehen die Rede ist, spielt vor allem die Frage nach dem Wesen der sogenannten »Geisteswissenschaften« eine Rolle. Man setzt der »erklärenden« Methode der Naturwissenschaften eine verstehende Methode gegenüber. Im Begriff des Verstehbaren sieht man dann das Kennzeichen jenes Gebietes, in welchem die Gegenstände der Geisteswissenschaften liegen. Durch ihre Verstehbarkeit sollen sie

von den Gegenständen der anderen Wissenschaften getrennt sein, die es mit der sinnlich wahrnehmbaren Welt, insbesondere der Körper, zu tun haben. Auch hier wird also der Dualismus von wahrnehmbar und verstehbar wichtig. Man kommt jedoch in der Regel nur zu dem Gedanken einer verstehenden Psychologie, die man als »geisteswissenschaftliche« Theorie des menschlichen Seelenlebens der naturwissenschaftlichen Erforschung des Psychischen entgegenstellt. Schon dieser Umstand zeigt, daß man dabei das Problem des Unterschiedes von sinnlich und unsinnlich in seiner Tragweite nicht erkennt, ja ganz im Bereich der Spezialforschung bleibt, ohne das Weltallproblem überhaupt zu berühren.

Selbstverständlich ist es nicht ausgeschlossen, daß trotzdem die Erörterungen über die Eigenart der sogenannten verstehenden Geisteswissenschaften auch eine prinzipielle philosophische Bedeutung erhalten. Ja weil das ohne Zweifel mehrfach der Fall ist [1]), haben wir den Ausdruck des »Verstehbaren« als Bezeichnung für den unsinnlichen Teil der Erfahrungswelt gewählt. So knüpfen wir am besten auch terminologisch an Fragestellungen an, die in anderen Zusammenhängen schon viel behandelt worden sind. Um aber zu einer prinzipiell philosophischen Erörterung des Begriffs einer verstehbaren »Welt« in ihrer Totalität zu kommen, mußten wir das Problem von vorneherein anders formulieren. Es gilt, von allen Einzelwissenschaften, mit Einschluß der Psychologie, zunächst abzusehen und nur zu untersuchen: welche Stellung kommt dem unmittelbar gegebenen unsinnlichen Weltstoff bei dem Versuch zu, das Ganze einer unsinnlich verstehbaren Welt zu erkennen? Alle andern Fragen haben sich in der Philosophie dieser unterzuordnen.

Im Zusammenhang mit einer solchen Fragestellung ist endlich noch auf einen andern Umstand hinzuweisen, der die philosophische Bedeutung unseres Problems vollends in das richtige Licht stellt und zugleich die Verwendung des vieldeutigen Ausdrucks »verstehbar« für den unsinnlichen Teil der Erfahrungswelt erst wirklich rechtfertigt.

Es läßt sich nämlich zeigen, daß es sich hier im Grunde nicht etwa nur um ein Problem unserer Tage handelt, sondern daß man mit dem Begriff einer verstehbaren »Welt« auf eine Frage stößt, welche als eminent wichtiges Weltallproblem die wissenschaftliche Philosophie von jeher beschäftigt hat. Man braucht, um das einzusehen, an die Stelle der deutschen Ausdrücke nur die lateinischen oder die griechischen zu setzen. Dann zeigt sich, daß unser Begriff seit Jahrtausenden im Zentrum

1) Es gilt vor allem von den Arbeiten von Eduard Spranger, mit denen ich sachlich (wenn auch nicht terminologisch) vielfach übereinstimme.

des philosophischen Denkens steht. Das Verstehbare können wir im Unterschied vom Wahrnehmbaren als dem Sensiblen auch das Intelligible nennen und daran erinnern, daß schon die griechische Philosophie das Gebiet des Noëtischen von dem des Aisthetischen schied. Damit ergeben sich sogleich die wichtigsten problemgeschichtlichen Zusammenhänge. Mit Rücksicht auf sie bezeichnen wir mit einer später noch zu erörternden Erweiterung der Terminologie die verstehbare Welt, nach deren umfassender Erkenntnis wir fragen, als mundus intelligibilis im Unterschiede vom mundus sensibilis oder als kosmos noëtos im Unterschiede vom kosmos aisthetos. Schon diese Ausdrücke zeigen, daß es sich hier um das Weltall-Problem handelt.

Dementsprechend lautet unsere Frage: wie kommen wir zu einer Erkenntnis der intelligiblen Welt in ihrer Eigenart, wenn wir versuchen, sie begrifflich von der sensiblen Welt so weit wie möglich zu trennen, und welche Stelle nimmt der so erfaßte kosmos noëtos dann im Ganzen der Welt überhaupt ein? Auf diese Weise wird das Problem der Erkenntnis des Verstehbaren auch unabhängig von jeder Beziehung auf die Vergangenheit der Philosophie mit dem letzten Problem des Weltalls in engste Verbindung gebracht, also universal philosophisch behandelt.

IV.

Die Gliederung des Gedankenganges.

Es empfiehlt sich, daß wir ausdrücklich auch den Weg angeben, den wir einschlagen wollen, um unsere Frage zu beantworten, und daß wir zeigen, wie sich dementsprechend unser ganzer Gedankengang gliedert.

Da die Meinungen über die Gegenstände, die im folgenden behandelt werden sollen, weit auseinander gehen, erörtern wir zunächst solche Ansichten, die nicht zu einer befriedigenden Lösung des Problems führen können. Entscheidend für ihre Ablehnung ist der Umstand, daß in ihnen das Verstehbare nicht in seiner Ursprünglichkeit und Eigenart begrifflich herausgearbeitet wird und infolgedessen auch nicht in das richtige Verhältnis zur wahrgenommenen Sinnenwelt gesetzt werden kann.

Das gilt einmal von den Theorien, auf die wir bereits dadurch geführt werden, daß wir das Verstehbare das Intelligible oder Noëtische nennen. Der terminus »mundus intelligibilis« wird vielfach als Bezeichnung nicht so sehr für eine unsinnliche als vielmehr für eine übersinnliche Welt gebraucht, und das Gebiet, nach dessen Wesen wir fragen, gilt in der Regel als eigentlicher Gegenstand der Metaphysik. Demgegenüber ist zu bemerken: das metaphysische Problem wollen wir mit der Frage

nach der Erkenntnis der intelligiblen Welt, zunächst wenigstens, gerade noch nicht stellen. Ja vor jeder metaphysischen Umdeutung des Verstehbaren haben wir uns beim Beginn der Untersuchung sorgfältig zu hüten. Uns fehlt das wissenschaftliche Recht, das Intelligible in der Weise »hinter« das Sensible zu verlegen, daß es dadurch zur »eigentlichen« Realität wird und infolgedessen die wahrnehmbare Sinnenwelt zur bloßen »Erscheinung« oder zu einem Abglanz des Intelligiblen herabsinkt. Durch solche Gedanken werden beide Welten in ihrem eigentlichen Wesen verkannt, und es ist vollends unmöglich, das Verhältnis, in das sie bei der Bildung eines umfassenden Begriffs vom Welt-All gebracht werden müssen, richtig zu fassen.

Damit dies ganz klar wird, sind die Theorien, die zu einer metaphysischen Umdeutung des Verstehbaren und damit zugleich zu einer ontologischen Degradierung der Wahrnehmungswelt geführt haben, in ihrer Tragweite zu erörtern. Das wird auch deswegen nötig, damit wir einsehen, in welchem Zusammenhang der Begriff des Intelligiblen mit der Frage nach dem letzten übersinnlichen Weltgrunde steht, und wie daher das Problem der Metaphysik zu stellen ist, falls es in Wahrheit das letzte und umfassendste Weltallproblem sein soll. Dadurch allein können wir die Frage nach der Erkenntnis der intelligiblen Welt auch für die metaphysische Fragestellung fruchtbar machen, daß wir beide Probleme zunächst sorgfältig voneinander scheiden.

Nicht minder wichtig aber als die Ablehnung jeder vorschnellen metaphysischen Umdeutung des Intelligiblen ist sodann die Kritik der Gedanken, die im größten Gegensatze zu aller Metaphysik darauf hinauskommen, das verstehbare Sein trotz seiner Unsinnlichkeit mit einem Teil der sensiblen Welt zu identifizieren. Ein solcher Versuch, aus dem Unsinnlichen ein Sinnliches zu machen und damit den Begriff der gegebenen Welt der Erfahrung ungebührlich zu verengern, wird überall dort unternommen, wo man das Reich des Diesseits restlos in physisches und psychisches Sein aufteilt, also mit der Sinnenwelt oder der psychophysischen Realität in Raum und Zeit zusammenfallen läßt.

Daß das Verstehbare, für sich betrachtet, kein Körper sein kann, sehen die meisten Denker heute freilich wohl ein. Um so stärker wird dann aber ihre Neigung, ihm einen Platz im Seelenleben anzuweisen und es damit zum Gegenstande einer sogenannten »verstehenden Psychologie« zu machen. Gegenüber diesen Bestrebungen ist zu zeigen, daß durch sie das Wesen des Intelligiblen sogar noch mehr verkannt wird als durch seine Verlegung ins übersinnliche Jenseits. Die Metaphysik wahrt dem Verstehbaren wenigstens seinen universalen

Charakter. Jeder Versuch, es als psychisch, d. h. als Teil der Sinnenwelt, zu bestimmen und dann psychologisch zu erforschen, macht die intelligible Welt zu einer Spezialangelegenheit und kann dort allein für fruchtbar gehalten werden, wo man die seelischen Vorgänge der einzelnen Individuen, durch welche diese sich des Verstehbaren bemächtigen, mit dem Verstehbaren selbst verwechselt. Das führt dann zur »Weltanschauung« des Psychologismus.

Erst wenn sowohl die metaphysische Umdeutung als auch die psychologistische Verfälschung der intelligiblen Welt in ihrer wissenschaftlichen Unhaltbarkeit durchschaut sind, können wir mit Aussicht auf Erfolg versuchen, das unsinnlich Verstehbare als ein Reich sui generis in seiner Eigenart und Selbständigkeit zu begreifen und zur Klarheit über die Formen und Prinzipien zu gelangen, mit deren Hilfe aus den gegebenen »verstehbaren Zuständen« eine gegliederte, unsinnliche Welt von Gegenständen, also ein mit Recht so zu nennender mundus intelligibilis sich aufbaut.

Der Weg, den wir einzuschlagen haben, um die Struktur dieser Welt zu erkennen, ist uns vorgezeichnet. Wie die Sinnenwelt aus Dingen besteht, die aufeinander wirken können, so setzt sich auch die intelligible Welt aus relativ selbständigen unsinnlichen Gegenständen zusammen, und es wird zunächst gefragt werden müssen, in welchem Verhältnis die Formen dieser verstehbaren Teilgebilde zu ihren unsinnlichen Inhalten stehen, oder welche Arten von Formen es sind, die im Unsinnlichen den Stoff so gliedern, daß daraus relativ selbständige Gegenstände werden. Wir wollen, um dies klarzumachen, zuständliche Sinnelemente von gegenständlichen Sinngebilden unterscheiden und dann fragen, was zu den unsinnlichen Elementen hinzutreten muß, damit aus ihnen unsinnliche Gegenstände sich aufbauen.

Im Anschluß daran suchen wir dann weiter zur Klarheit über das zu kommen, was als die eigentliche Grundlage alles verstehbaren Sinnes gelten muß. Es wird sich zeigen, daß Werte es sind, die jedes gegenständliche Sinngebilde konstituieren, das für uns verständlich ist. Steht dies fest, so können wir dazu übergehen, nach den Prinzipien zu fragen, auf Grund deren eine intelligible »Welt« entsteht, und zwar in der Weise, daß sie ebenso als ein Ganzes von unsinnlichen Gegenständen zu begreifen ist, wie die Sinnenwelt sich als ein einheitliches Ganzes von sinnlichen Gegenständen darstellt. Der viel umstrittene Sinn einer »Philosophie der Werte« kann im Zusammenhang hiermit als der einer umfassenden Weltanschauungslehre zutage treten.

Schließlich müssen wir, nachdem wir die zwei Gebiete geschieden

haben, aus denen die Erfahrungswelt besteht, auch die Frage stellen, wie die unsinnliche Welt zur sinnlichen in ein wissenschaftlich erkennbares Verhältnis zu bringen ist, oder was der Versuch bedeuten würde, die beiden, zunächst für sich zu betrachtenden Welten zu einer, und zwar übersinnlichen Welt wieder einheitlich zusammen zu denken. Die Wissenschaft, welche sich diese Aufgabe stellt, würde mit Recht den ehrwürdigen Namen der »Metaphysik« führen. Sie hätte es mit einem Jenseits zu tun, das alles Diesseitige zusammenhält, und sie würde, falls sie als Wissenschaft »möglich« ist, das »monistisch« miteinander verbinden können, was im Diesseits »dualistisch« auseinandergehalten werden muß, falls es überhaupt zu klaren Begriffen über das Ganze der Welt kommen soll.

V.

Die metaphysische Umdeutung des Intelligiblen.

Wir beginnen mit einer Darstellung und Kritik des Versuchs, das Verstehbare von vorneherein metaphysisch zu deuten, d. h. den mundus intelligibilis als ein Reich übersinnlicher Realitäten zu denken. Dabei ist es fast unmöglich, nicht von Platon zu reden. Er hat, soweit unsere Kenntnis reicht, in der europäischen Philosophie als Erster das Gebiet des verstehbaren Unsinnlichen entdeckt, d. h. so herausgearbeitet, daß er es damit gegen alles wahrnehmbare Sinnliche abzugrenzen vermochte. Streng schied er das Noëtische vom Aisthetischen. Damit nahm er dasselbe Problem in Angriff, welches wir hier als das der Trennung des Verstehbaren vom Wahrnehmbaren behandeln, und in einer solchen Fragestellung steckt zugleich das Unsterbliche des Platonismus. Wir müssen uns zunächst seine positive Seite vergegenwärtigen. Erst dann können wir zu einer Kritik übergehen, die mehr als geschichtliche Bedeutung hat.

Platon bezeichnete die unsinnlichen verstehbaren oder noëtischen Gebilde auch als »Ideen«. Weil die Sinnenwelt vor allem durch die Körper repräsentiert wird, wurden die neu entdeckten Gegenstände von andern Denkern und dann auch von Platon selbst »asomata eide«, unkörperliche Ideen, genannt. Die Bezeichnung darf nicht so verstanden werden, als läge das Noëtische selbst im Gebiet des Seelischen oder »Geistigen«, und als sei dementsprechend die Sinnenwelt »Materie« im Sinne der Körperwelt. Unkörperlich hat hier vielmehr die Bedeutung von unsinnlich. Der Gedanke an die heute übliche Alternative vom Physischen und Psychischen ist für Platon nicht maßgebend.

Das bedarf keiner langen Erörterung. Die Ideen können schon deswegen nichts »Seelisches« im modernen Sinne sein, weil das Noëtische unter keinen Umständen zu dem gerechnet werden darf, was sich allein in einzelnen Individuen als ein zeitliches Geschehen findet. An den unkörperlichen Ideen haben vielmehr alle vernünftigen Individuen gemeinsam teil. Das gelingt ihnen zwar nur mit ihrer Seele, aber diese bleibt trotzdem etwas prinzipiell anderes als die Ideen selbst. Das Seelische bekommt in der Sinnenwelt des Werdens lediglich insofern eine Ausnahmestellung, als es den Menschen durch die Erkenntnis mit den Ideen verbindet. Jede Identifizierung des Noëtischen mit dem Seelischen aber ist ausgeschlossen. Die individuelle Seele gehört dem Menschen an. Mit den Ideen will Platon vom bloß Menschlichen loskommen. Aus der kleinen Welt der Individuen strebt er durch das Noëtische oder Verstehbare hinaus in das umfassende All des Kosmos.

Darin steckt die Tendenz des Platonismus, die nicht wieder verloren gehen darf. Wer Platons Gedanken in dieser Hinsicht verstanden hat, muß einsehen, daß jeder Naturalismus, Sensualismus, Anthropologismus oder gar Relativismus wissenschaftlich unhaltbar ist und unter keinen Umständen als gleichberechtigte oder auch nur als gleich mögliche »Weltanschauung« neben den Idealismus gesetzt werden darf. Rechnen wir alles, was in der psychophysischen Realität der Sinnenwelt keinen Platz findet und trotzdem in unbezweifelbarer Weise vorhanden ist, zur Welt der Ideen, dann muß die Philosophie als Wissenschaft »idealistisch« sein. Jeder Versuch, sie auf die Sinnenwelt oder die psychophysische Realität zu beschränken, bedeutet im Vergleich zum Platonismus ein theoretisch reaktionäres Unternehmen, mag es im übrigen noch so modern aufgestutzt sein und sich allem »Altertum« noch so sehr überlegen dünken. Es gibt unsinnlich Verstehbares unabhängig von der psychophysischen Sinnenwelt. Das hat Platon für alle Zeiten bewiesen.

Dies war zuerst mit Nachdruck hervorzuheben, damit die Ablehnung einer metaphysischen Umdeutung des Intelligiblen nicht mißverstanden wird. Der Kampf gegen eine bestimmte Art der Metaphysik, wie sie nach Platon in Europa herrschend geworden und vielfach bis heute maßgebend geblieben ist, darf nicht mit einem Eintreten für die Beschränkung der Wissenschaft auf die Sinnenwelt verwechselt werden. Ja es bleibt sehr wohl möglich, daß, auch wenn das unsinnliche Verstehbare nicht ins Uebersinnliche verlegt werden kann, trotzdem ein metaphysischer Abschluß der Philosophie, d. h. eine Frage nach dem letzten, übersinnlichen Weltgrund eine positive Bedeutung behält, und daß sich zu ihrer Beantwortung manches auch aus Platon lernen läßt.

Im Interesse einer weiteren Klärung unseres Problems sind nun aber die Gedanken Platons herauszuheben, die wir nicht mehr übernehmen können. Wir müssen zuerst wissen, in welche Sphäre des Seins Platon das verstehbare Unsinnliche setzt, und dann, wie bei ihm aus dem Noëtischen eine gegliederte und in sich zusammenhängende »Welt« wird. Dabei streben wir selbstverständlich keine Art der Vollständigkeit an, sondern wählen nur solche Gedanken aus, die uns eine problemgeschichtliche Basis für rein systematische Ausführungen bieten, lassen also alles beiseite, was für die Philosophie nicht heute noch von Bedeutung ist.

Die Trennung des Unsinnlichen vom Sinnlichen verknüpft sich bei Platon mit dem Gedanken, daß die noëtische Sphäre gegenüber der aisthetischen die wertvollere sei, und das darf man als berechtigt, ja in gewisser Hinsicht geradezu als selbstverständlich ansehen, denn alles, was wir verstehen, muß für uns ein größeres Interesse und damit eine größere Wertbetontheit haben als das Unverständliche, das wir bloß wahrnehmen. Dieser Wertunterschied aber, den Platon theoretisch aus der Prävalenz des Grundes über die mechanische Ursache herleitet, wird nun zugleich in einen ontologischen Gegensatz verwandelt. Die Ideen sind nicht nur das Wertvollere, in theoretischer und auch in anderer Hinsicht, sondern außerdem das Wirklichere als die Sinnenwelt. Ja sie werden als ontos on, d. h. als eigentliche oder wahre Realität behandelt. Der notwendige Erfolg davon ist, daß die Sinnenwelt den Charakter einer vollen Wirklichkeit verliert. Sie sinkt zu einem getrübten Spiegelbild des wahren Seins herab und verhüllt daher für den ungeschulten Menschen das Wesen der Welt entweder ganz oder teilweise. Sie wird zur bloßen »Erscheinung« im Gegensatz zum dahinter liegenden »Wesen«.

Die Aufgabe der Philosophie kann dementsprechend nur darin bestehen, im Abglanz das Urbild zu entdecken und so von der sensiblen Oberfläche in die intelligible Tiefe vorzudringen. Damit verschiebt sich auch theoretisch der Schwerpunkt der gewöhnlichen Weltansicht vollkommen. Die unmittelbar gegebene sinnliche Erfahrung, die das gewisseste ist, was die meisten Menschen zu haben glauben, gibt uns nur noch Unwirkliches, und erst ein vermittelndes Denken dringt zum Noëtischen als dem wahren, übersinnlichen Realen vor. Dieses bekommt damit zugleich etwas dem theoretisch denkenden Intellekt Verwandtes, ja muß im Grunde genommen selbst intellektuell [1]) oder rational sein. Nur einmal

---

1) Intellektuell hat in unserem Zusammenhang selbstverständlich eine andere, d. h. engere Bedeutung als »intelligibel«. Ein solcher Sprachgebrauch läßt sich hier nicht vermeiden.

schreibt Platon den Ideen eine »Dynamis« zu und erklärt, sie bestehe darin, gedacht, d. h. theoretisch verstanden zu werden.

Im engen Zusammenhang mit dieser ontologischen Grundbestimmung des Noëtischen stehen sodann die Prinzipien, die Platon zum Aufbau der gegliederten intelligiblen »Welt« benutzt, und die den Zusammenhang der Ideen untereinander herstellen. Dabei ist wieder zunächst ein Wertgedanke maßgebend. Weil die Welt der Ideen die der Vollkommenheit ist, muß sie nach Platon ohne Gegensätze, wie z. B. Liebe und Haß es sind, in sich ruhen. Es darf in ihr nur Harmonie herrschen. Das führt zu dem Gedanken einer Koinonia der noëtischen Gebilde oder zu einer intelligiblen »Welt«.

Worin aber besteht eine solche »Gemeinschaft«? Sie wird von Platon ebenso wie das Verstehbare selbst wieder als rein theoretisch gedacht. Entscheidend für das Verhältnis der Ideen zueinander ist nämlich das logische Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen. Wie die Idee das Allgemeine ist im Vergleich zu den besonderen sinnlich wahrgenommenen Dingen, so werden die Ideen selbst dadurch miteinander verknüpft, daß sie sich immer wieder einem höheren Allgemeinen unterordnen lassen. Infolgedessen entsteht eine Reihe von Stufen, auf Grund deren sich das Reich des Verstehbaren zu einem einheitlichen Ganzen gliedert oder zusammenschließt. In ihm fällt die Wertsteigerung mit der Realitätssteigerung und diese mit der Steigerung der Allgemeinheit zusammen. Die Welt ist danach sowohl nach ihrem verstehbaren Gehalt als nach ihrem wahren Sein ein Kosmos von Ideen, in dem jedes Glied um so höher steht, je wirklicher und je allgemeiner es ist.

Darin steckt zugleich der Sinn der oft erwähnten Platonischen Pyramide. Doch muß dies Wort mit Vorsicht gebraucht werden, denn eine Spitze hat die bisher betrachtete Ideenwelt nicht. Das reine Agathon, das man geneigt sein könnte, als Abschluß der Pyramide zu betrachten, steht zur Vielheit der Ideen nicht in demselben Verhältnis, in dem die verschiedenen Ideen zueinander und zur Vielheit der einzelnen Dinge stehen. Das reine Agathon liegt als »Sonne« des intelligiblen Reichs vielmehr noch »jenseits der usia«, ist also von den übrigen Ideen nicht graduell, sondern prinzipiell verschieden. Doch haben wir es hier nur erwähnt, um zu sagen, daß wir von seiner Erörterung absehen wollen, da, so wichtig es für das Ganze der Weltanschauung Platons sein mag, es für unseren Gedankenzusammenhang vorläufig nicht in Betracht kommt.

Auch sonst brauchen wir die Lehre Platons nicht weiter zu verfolgen. Es genügt, daß wir wissen: die Ideenwelt ist die Welt der Werte und zugleich die wahre Wirklichkeit. Der Wert, der hier als Prinzip der

Realität auftritt, ist aber nur der theoretische oder intellektuelle Wert, und ebenso ruht der Zusammenhang der Ideen untereinander, der aus ihnen eine gegliederte intelligible Welt macht, wenn wir vom reinen Agathon absehen, auf einem theoretischen Prinzip und läßt sich nur durch Denken verstandesmäßig erfassen. Das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen trägt einen logischen Charakter. Ontologie und Axiologie fallen also zusammen und haben ein intellektualistisches Gepräge. So hebt der mundus intelligibilis sich scharf vom mundus sensibilis ab.

Wie weit die Philosophie nach Platon sich an den Denker gehalten hat, der das Noëtische oder Intelligible als ein Gebiet sui generis im Unterschied von allem sinnlich Wahrnehmbaren entdeckte, und wie weit sie von ihm abgewichen ist, braucht hier nicht gefragt zu werden. Es genügt, wenn wir feststellen: in der Metaphysik herrscht auch später die Tendenz, die sinnliche und die unsinnliche Welt als die der bloßen Erscheinung und die der wahren Wirklichkeit einander gegenüberzustellen. Das Unsinnliche und Verstehbare wird dann zur eigentlichen »Substanz« und bleibt zugleich intellektuell. Bei Aristoteles tritt dieser Zug besonders klar zutage. Seine Gedanken beherrschen in hohem Maße die Folgezeit. Bei ihm kann man auch in Wahrheit von einer Pyramide sprechen, an deren Spitze das »Denken des Denkens« (*νόησις νοήσεως*) als absolute Realität und zugleich als Gottheit, also als höchster Wert, zu setzen ist. Das »wahre« Sein wird zum noumenalen, und die übrige Welt sinkt in ihrer Gesamtheit zur bloß phänomenalen herab. Die Erkenntnis darf selbstverständlich nicht bei den Phänomenen bleiben, sondern hat zum Noumenon durchzudringen.

In dem Rahmen solcher Gedanken bewegt sich — um von allem andern, was dazwischen liegt, abzusehen — noch Kants Inaugural-Dissertation: de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Schon der Titel sagt, worauf es ankommt, und die durch ihn unzweideutig bezeichneten Begriffe werden auch später von Kant nicht aufgegeben. Das »Ding an sich« behält den Namen des Intelligiblen, obwohl es sich dem Intellekt entzieht, und die Sinnenwelt bleibt eine Hülle von minderer Wirklichkeit, welche, obwohl sie zum Gegenstande der Erkenntnis wird, das eigentlich reale Sein verbirgt. So hat sich auf Grund des Unterschiedes von Unsinnlichem und Sinnlichem als dem des Verstehbaren und Wahrnehmbaren ein bestimmter Begriff vom Weltall ausgeprägt, der von Vielen heute noch für geradezu selbstverständlich gehalten wird: die wahrnehmbare Welt der Sinne als bloße Erscheinung auf der einen Seite, die theoretisch denkbare unsinnliche Welt des Wesens oder des Dinges an sich auf der andern Seite. Diese beiden Welten zusammengenommen bilden das All

oder den Inbegriff dessen, was es überhaupt gibt. Will man durch die Erscheinung zum Wesen kommen, dann muß man mit Hilfe der Metaphysik das Intelligible als absolute Wirklichkeit erkennen. Weil Kant das seit der Kritik der reinen Vernunft für unmöglich hielt, wurde er von den Metaphysikern nach ihm bekämpft.

Eine »kritische« Philosophie hat die Pflicht, dem Weltbilde, das in dieser Weise die intelligible Welt von der sensiblen trennt, skeptisch gegenüber zu treten, und sie wird ihr theoretisches Mißtrauen als gerechtfertigt nachweisen können, wenn sie die logischen Motive aufweist, die zu seiner Entstehung geführt haben, und diese von allen atheoretischen Motiven scheidet.

Es bedarf keiner ausführlichen Erörterung der Gründe, aus denen wir alle am Verstehbaren mehr interessiert sind als am sinnlich Wahrnehmbaren. Wir können eigentlich nur an dem wahrhaft interessiert sein, was wir irgendwie verstehen. Das völlig Unverständliche läßt uns notwendig gleichgültig. Einen Wertunterschied zwischen Wahrnehmbarem und Verstehbarem also werden wir immer machen. Damit aber verknüpft sich dann leicht die Neigung, im Intelligiblen auch das zu sehen, was die Welt im tiefsten Grunde beherrscht. Wie könnten wir anders, als eine solche ontologische Vorzugsstellung des Verstehbaren wünschen? Nur wenn wir sie voraussetzen, dürfen wir hoffen, daß die Welt in ihrem innersten Wesen uns vertraut wird und sich als das darstellt, worin wir erfolgreich zu wirken imstande sind.

Es gewährt uns, auch ganz abgesehen von allen logischen oder theoretischen Gründen, also Genugtuung, die unverständliche Sinnenwelt als bloße Oberfläche, ja eventuell als Schein zu betrachten. Es freut uns, daß wir glauben dürfen, sie sei lediglich ein schwacher Abglanz der wahren Realität. Damit gewinnen wir das Recht, sie als etwas Flüchtiges und Nichtiges auch mit Rücksicht auf die Forderungen zu betrachten, die wir an unser Leben stellen. Kurz, es werden durch die metaphysische Umdeutung des Intelligiblen im weitesten Ausmaß Gemütsbedürfnisse befriedigt.

Je klarer wir aber das einsehen, um so entschiedener müssen wir uns die Frage vorlegen, welche rein theoretischen Gründe eine solche Weltauffassung rechtfertigen, um dann von ihr nur das anzuerkennen, was sich wissenschaftlich beweisen läßt. Sollte sich dabei zeigen, daß theoretische Ueberlegungen nicht ausreichen, um die unsinnliche Welt des Verstehbaren für die eigentliche übersinnliche und intellektuell bestimmte Realität zu halten, so werden wir nach neuen Wegen suchen, um das Intelligible im Zusammenhang mit dem All zu erkennen.

Dabei muß vor allem der folgende Gedanke maßgebend sein. Der unsinnliche, verstehbare Gehalt der Welt ist uns in unbezweifelbarer Weise als gewiß gegeben und unmittelbar zugänglich, sobald wir gelernt haben, die Aufmerksamkeit auf ihn zu richten. Jede Philosophie geht daher auf Irrwegen, die den mundus intelligibilis in eine problematische Ferne rückt, und das geschieht, sobald sie ihn in ein Jenseits verlegt, dessen Erkennbarkeit mit Recht in Frage gestellt werden kann. Das Gewisseste, das wir haben, um unserem Leben einen Sinn zu geben, wird dadurch nicht befestigt, sondern erschüttert, und gerade das können wir nicht wollen bei dem Versuch, durch die Wissenschaft zu einem wahrhaft umfassenden Begriff vom Weltall zu kommen.

Aus welchen logischen Gründen also, müssen wir fragen, hält man das Verstehbare für das wahrhaft Reale und setzt die Sinnenwelt zur bloßen Erscheinung herab?

Die Metaphysik, die dies tut, stützt sich, wie leicht zu zeigen ist, auf eine bestimmte Auffassung vom Wesen des Erkennens. Der Metaphysiker hat gewiß recht, wenn er sagt, daß Erkenntnis niemals allein durch Sinneseindrücke zustande kommt. Das wahre Gebilde, das Erkenntnis enthält, kann nur ein als wahr verstehbares, also unsinnliches Gebilde sein. Muß man es aber darum so deuten, daß ihm eine verstehbare und unsinnliche Wirklichkeit als wahrer »Gegenstand« der Erkenntnis entspricht? Das wird man nur so lange für notwendig halten, als man im Erkennen ein Abbild des zu erkennenden Gegenstandes erblickt. Aus der Abbildtheorie folgt in der Tat, daß Sinnliches sich eigentlich nicht erkennen läßt, und daß es also ein unsinnliches Reales geben muß, falls das Reale überhaupt erkennbar sein soll. Gleiches kann, so meint man, nur durch Gleiches erkannt werden. Stellt also das Gebilde, das wir beim Erkennen verstehen, sich als unsinnlich dar, dann darf auch der Gegenstand der Erkenntnis nur als unsinnlich gedacht werden, und es ist zugleich notwendig, daß wir dieses Unsinnliche in eine übersinnliche oder metaphysische Wirklichkeitssphäre versetzen, da wir es in der unmittelbar gegebenen sinnlichen Wirklichkeit der Erfahrungswelt nie als wirklich vorfinden werden.

Schon eine solche Andeutung genügt, um zu zeigen, worauf rein theoretisch betrachtet die Umdeutung des Verstehbaren in eine metaphysische Realität im letzten Grunde beruht. Läßt man den Gedanken, daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden könne, und daß daher die wahre Erkenntnis ein Abbild des realen Weltwesens sein müsse, fallen, dann besteht kein wissenschaftlicher Grund mehr, das Verstehbare metaphysisch zu deuten und im Intelligiblen das Ding an sich zu sehen. Eine

vorsichtige Philosophie muß vielmehr die Frage stellen, ob nicht der unsinnliche Begriff, welcher Erkenntnis enthält, sehr wohl imstande ist, Erkenntnis auch der sinnlichen Wirklichkeit zu geben, obwohl er in einer ganz anderen Sphäre als sein Gegenstand liegt. Schon damit ist dann die Identifizierung der unsinnlichen verstehbaren Welt mit einer übersinnlichen absoluten Realität völlig problematisch geworden.

Im Anschluß hieran ist ferner noch ein zweiter Gedanke zu beachten, der die metaphysische Umdeutung des Intelligiblen vollends als bedenklich erscheinen läßt. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß es notwendig ist, das Verstehbare universal zu bestimmen und es insbesondere nicht mit dem zusammenfallen zu lassen, was wir nur theoretisch durch den Verstand verstehen. Die metaphysische Auffassung des Verstehbaren aber versetzt das Unsinnliche nicht allein ins Uebersinnliche, sondern sieht es zugleich als ein rein intellektuelles oder rationales Gebilde an. Schon damit erweist sie sich von vornherein als unfähig, dem Bereich des Verstehbaren in seinem ganzen Umfange gerecht zu werden. Die Abbildtheorie des Erkennens, ohne welche die metaphysische Umdeutung theoretisch in der Luft schwebt, ist nicht nur erkenntnistheoretisch fragwürdig, sondern führt zugleich zu einem einseitigen Intellektualismus als Weltanschauung. Sie kommt mit Notwendigkeit dazu, bei der Erforschung der verstehbaren Welt die Fülle des atheoretischen Intelligiblen in Kunst, Religion, Staat usw. zu ignorieren.

Das zwingt von Neuem dazu, das Problem des Verstehbaren von einer ganz anderen Seite her in Angriff zu nehmen. Selbst wenn die Abbildtheorie des Erkennens sich logisch rechtfertigen ließe, würde sie immer nur eine metaphysische Deutung der theoretischen Seite des Verstehbaren gestatten. Eine universale Philosophie aber muß das Gesamtleben, so weit es verstehbare Faktoren zeigt, in seiner atheoretischen Mannigfaltigkeit ebenso in Betracht ziehen, wie das Leben des theoretischen Menschen, der die Welt nur erkennen will. Wir sehen uns also aus zwei entscheidenden Gründen genötigt, bei der Frage nach der Erkenntnis der intelligiblen Welt zunächst von jeder metaphysischen Realität abzusehen und uns an das zu halten, was im Bereich der Erfahrung an unsinnlich verstehbaren Gebilden vorliegt. Läßt sich aus ihnen, so wie sie uns gegeben sind, ein diesseitiger und allseitiger mundus intelligibilis aufbauen?

VI.

Die psychologische Verfälschung des Intelligibeln.

Den Forderungen, die an eine Wissenschaft vom Unsinnlichen zu stellen sind, scheint der zweite der beiden genannten Wege, das Verstehbare zu erforschen, in vollem Maße gerecht zu werden. Man faßt es als einen Teil des Seelenlebens auf und macht es zum Gegenstand einer verstehenden Psychologie, welche dann die gesamte unsinnliche »Welt« als einen Zusammenhang von psychischem Sein zu begreifen sucht. Damit bleibt man sowohl vor der Verlegung des Intelligiblen in ein problematisches Jenseits wie vor einer Beschränkung auf seine intellektuelle oder theoretische Seite bewahrt. Man richtet die Aufmerksamkeit allein auf das, was als Tatsache im Diesseits gegeben ist, ja man kann sagen, auf etwas, das jeder so unmittelbar wie möglich aus eigener Erfahrung kennt, und dabei braucht man sich gewiß nicht nur an das zu halten, was mit dem Verstand oder logisch verstanden wird. Im Seelenleben liegt vielmehr auch die atheoretische Welt des Willens und des Gefühls oder das »Emotionale« seinem ganzen Umfange nach vor. Wie sollten hier nicht alle verschiedenen Arten des Intelligiblen zu finden sein, falls dieses zum Seelenleben gehört? Gestaltet die verstehende Psychologie sich universal, dann muß sich ihr die verstehbare Welt sowohl in ihrer diesseitigen Ursprünglichkeit als auch in ihrer Totalität erschließen.

Wir sehen uns demnach vor die Frage gestellt: können die Formen und Prinzipien, auf denen die Struktur des mundus intelligibilis beruht, Formen und Prinzipien einer psychologischen Erkenntnis des Seelenlebens sein, das jeder aus eigener Erfahrung unmittelbar kennt und bei andern als ebenso unmittelbar gegeben voraussetzt?

Bei einer Antwort hierauf haben wir uns zunächst über die Terminologie zu verständigen, denn wenn wir nicht genau sagen, was wir mit den Ausdrücken »psychisch« oder »seelisch« und dementsprechend mit »Psychologie« oder »Seelenlehre« meinen, sind wir in Gefahr, daß alle Erörterungen über das Verhältnis des Intelligiblen zum Seelenleben und über den Sinn einer verstehenden Psychologie als der Wissenschaft vom mundus intelligibilis auf einen bloßen Wortstreit hinauslaufen.

Das gilt besonders dann, wenn man das Verstehbare nicht nur seelisch, sondern auch »geistig« nennt und dementsprechend von einer geisteswissenschaftlichen Psychologie redet, die man der naturwissenschaftlichen als eine besondere Art der Erkenntnis des Seelischen gegenüberstellt. Der Ausdruck »Geist« gehört zu den vieldeutigsten, die wir inner-

halb und außerhalb der Wissenschaft verwenden. Ja, die Geschichte des Wortes »spiritus« in Magie und Mystik des Abendlandes hat zu einem geradezu grotesken Sprachgebrauch geführt. Wir reden von »Weingeist«, verstehen also unter Geist einen Körper, den die Chemie erforscht, und wir sprechen von einem heiligen oder göttlichen Geist, meinen also mit demselben Worte etwas, das nicht nur von der Körperwelt, sondern von allem »Weltlichen« überhaupt weit abliegt und eventuell jedes wissenschaftliche Erkennen überragt. Zwischen diesen beiden Extremen liegen noch viele andere Bedeutungen des Wortes Geist, die heute üblich sind, als »Geister« der verschiedensten Art, sozusagen in der Mitte. Man sollte daher, falls man sich nicht dazu entschließen kann, den mißverständlichen Ausdruck »Geist« an entscheidender Stelle ganz zu vermeiden, bei seiner Verwendung in psychologischen Untersuchungen sehr vorsichtig sein [1]).

Doch wir dürfen an dieser Stelle noch mehr behaupten. Zur Bezeichnung des Verstehbaren oder Intelligibeln scheint das Wort »Geist« in unserem Zusammenhang besonders wenig geeignet. Mit ihm sind nämlich unter anderem gerade die d r e i Begriffe verknüpft, zwischen denen man die Wahl zu treffen hat, falls man die Sphäre eindeutig kennzeichnen will, in welcher das Verstehbare oder Intelligible zu finden ist. Geist bezeichnet erstens eine metaphysische Realität jenseits aller Erfahrung, also ein Gebiet, in dem die Platonische Ideenwelt oder jener mundus intelligibilis liegt, den wir als das Produkt einer unbegründeten metaphysischen Umdeutung des Verstehbaren erkannt haben. Geistig nennt man zweitens, im Unterschied von körperlich, jeden zeitlich ablaufenden Vorgang innerhalb der Sinnenwelt, der nicht den Raum erfüllt, also etwas, das zu allen metaphysischen Realitäten in schroffstem Gegensatz steht. Und Geist bezeichnet außerdem noch etwas Drittes, das wir vorläufig nur negativ dahin charakterisieren können, daß es weder im metaphysischen Jenseits noch im sinnlichen Diesseits vorkommt, und das daher

1) Die Uebelstände, die mit dem Gebrauch des Wortes »Geist« verbunden sind, haben schon manche Autoren bemerkt und hervorgehoben. So sagt z. B. A l o i s M ü l l e r in seiner soeben erschienenen »Psychologie, Versuch einer phänomenologischen Theorie des Psychischen« 1927, S. 26: »G e i s t — weil das Wort vieldeutig ist, brauchen wir es absichtlich niemals, die Psychologie kann ohne dieses Wort auskommen.« Das ist gewiß zutreffend, aber leider besteht wenig Hoffnung, daß dies Beispiel Nachahmung findet. Das Wort »Geist« ist so bequem. Es stellt besonders gerne dort zur rechten Zeit sich ein, »wo Begriffe fehlen«, und erspart dann die Mühe einer logisch klar durchgeführten Begriffsbildung. Goethe hat einmal gesagt: »Die Deutschen sollten in einem Zeitraum von dreißig Jahren das Wort Gemüt nicht aussprechen, dann würde nach und nach Gemüt sich wieder erzeugen.« Dürfte man heute nicht dasselbe von dem Worte »Geist« sagen?

in seiner Eigenart für uns zum Problem wird. Man nennt es oft den »objektiven Geist«.

Wir müssen uns hüten, für das fragwürdige Gebiet einen Terminus zu gebrauchen, der zugleich für die beiden andern Sphären üblich ist, von denen wir das Verstehbare begrifflich abgrenzen wollen. Wir beschränken uns daher bei der Frage nach der Möglichkeit einer verstehenden Psychologie als der Wissenschaft vom mundus intelligibilis auf die Ausdrücke »seelisch« oder »psychisch« und stellen lediglich die Frage, ob wir das Recht haben, das Reich der verstehbaren Bedeutungen und Sinngebilde einem Teil der Vorgänge gleichzusetzen, die in ihrer Gesamtheit das empirisch gegebene Seelenleben der Individuen bilden.

Von allen diesen Vorgängen können wir dann folgendes sagen: Sie sind zwar nicht Körper, denn sie erfüllen nicht den Raum, aber sie haben, wie das gegebene physische Sein, ihren Anfang und ihr Ende in der Zeit, und sie sind, wie alles gegebene zeitliche Geschehen, in dauernder Veränderung begriffen. Ferner gehören sie, was nicht minder wichtig ist, als empirische Wirklichkeiten unmittelbar immer nur je einem Individuum an, d. h. sie werden von uns lediglich als eigenes Seelenleben direkt erfahren, während alles fremde Seelenleben uns nur indirekt auf einem hier nicht weiter zu erörternden Umwege so zugänglich wird, daß wir es wissenschaftlich zu erforschen vermögen.

Selbstverständlich hat jeder das Recht, unter »seelisch« oder »psychisch« außerdem noch etwas anderes zu verstehen als die in einzelnen Individuen zeitlich ablaufenden und sich stets verändernden unkörperlichen Vorgänge, und er darf dann dementsprechend auch den Begriff der Psychologie als der Wissenschaft vom Psychischen anders bestimmen [1]). Damit

---

1) So sagt z. B. Erich Jaensch in einer sehr lesenswerten Abhandlung: »Die Psychologie in Deutschland und die inneren Richtlinien ihrer Forschungsarbeit« (Jahrbücher der Philosophie, 3. Jahrg., S. 107): »Rickert ... nimmt, auch hier wieder unzweideutig klar und streng folgerichtig, als Gebiet, in dem sich reales, psychisches Geschehen und irrealer Wert begegnen, ein ‚drittes Reich' an, das weder Wert noch Wirklichkeit ist. Dieses dritte Reich stellt sich uns nun eben als ein Stück, und zwar als ein sehr wesentliches Stück der psychischen Wirklichkeit dar, und was ‚psychische Wirklichkeit' hieß — als eine Mythenbildung des naturalistischen Positivismus.« Ich weiß nicht, ob Jaensch auch die oben gegebene Bestimmung des Psychischen für eine positivistische Mythenbildung erklären wird. Ich will auch nicht erörtern, wie weit irgendeine »Psychologie« als Spezialwissenschaft das zu erforschen vermag, was ich »drittes Reich« nenne. Im Interesse einer philosophischen Untersuchung, die auf die Bildung eines umfassenden Weltbegriffs gerichtet ist, liegt es jedenfalls, in dem, was Jaensch »psychische Wirklichkeit« nennt, nicht nur überhaupt das reale psychische Geschehen und den irrealen Wert, sondern besonders auch das wirkliche psychische Verstehen und den verstandenen Sinn, der nicht in derselben Weise wirklich ist, begrifflich zu scheiden.

aber verliert die Frage, ob die verstehbare Welt in ihrer Totalität sich als ein Zusammenhang von seelischen Vorgängen auffassen und psychologisch erkennen läßt, für uns ihre prinzipielle Wichtigkeit, denn lediglich das wollen wir feststellen, ob verstehbare Bedeutungen und Sinngebilde als zeitlich ablaufende und sich verändernde Bestandteile des jedem Menschen als eigenes Seelenleben gegebenen Seins zu begreifen sind. So allein kommen wir zu einer eindeutigen Problemstellung, und falls wir an ihr festhalten, läßt sich in unbezweifelbarer Weise dartun: das Verstehbare ist in der psychophysischen Sinnenwelt, wie eng es faktisch auch mit ihr verknüpft sein mag, nicht unterzubringen, sobald es darauf ankommt, es in seiner Eigenart und Besonderheit begrifflich herauszuarbeiten. Daraus folgt dann: der mundus intelligibilis darf auf keinen Fall als ein umfassender seelischer Zusammenhang angesehen werden, dessen Formen und Prinzipien psychologisch zu erforschen sind [1]). Davon haben wir uns jetzt zu überzeugen.

Daß die intelligibeln Gegenstände nicht körperlich sind und insofern etwas mit dem Psychischen gemeinsam haben, wird niemand bezweifeln. Sie erfüllen nicht den Raum, und es fehlen ihnen auch sonst alle die Eigenschaften, die das physische Sein kennzeichnen. Es ist zwar möglich, zu sagen, das Intelligible »hafte« vorwiegend an Körpern oder werde vor allem durch Physisches zum Ausdruck gebracht. Ja vielleicht kommt das Intelligible uns nur an sinnlichen Anschauungen körperlichen Seins zum Bewußtsein. Aber darauf brauchen wir hier nicht einzugehen, denn wie es sich damit auch verhalten mag, das bedeutet unter keinen Umständen, daß das Verstehbare mit einem körperlichen Sein seinem Begriffe nach zusammenfällt. Die negative Bestimmung der Unkörperlichkeit kommt ihm vielmehr ebenso wie dem Seelischen zu. Sollte das Intelligible also ein Bestandteil der psychophysischen Realität bleiben, so müßte es in der Tat zum seelischen Sein gerechnet

1) Wie den Ausdruck »Geist« vermeiden wir absichtlich auch den beliebten Ausdruck »seelischer Strukturzusammenhang«. Er leidet ebenfalls an einer verhängnisvollen Vieldeutigkeit und ist daher geeignet, Probleme zu verbergen. Das Wort »Struktur« scheint auf etwas Ueberindividuelles hinzuweisen und täuscht so darüber hinweg, daß seelisches Sein als empirisch wirklich stets einen individuellen Charakter trägt, daß also »überindividuell« in dieser Sphäre nur allgemeine Gattungsbegriffe vom Psychischen sein können. Ein solcher allgemeiner psychologischer Gattungsbegriff soll aber unter den Worten »seelischer Strukturzusammenhang« doch wohl gerade nicht verstanden werden. — Jedenfalls: wir suchen hier die Struktur der verstehbaren Welt und dürfen dabei nicht voraussetzen, daß sie eine seelische Struktur hat. Ausdrücke wie »seelischer Strukturzusammenhang« belasten die Untersuchung von vorneherein mit psychologistischen Dogmen, denen es überdies an begrifflicher Geklärtheit meist sehr fehlt.

werden. An dieser Ansicht hält man denn auch überall dort fest, wo das Dogma herrscht, es gäbe in der Erfahrungswelt nichts anderes als physische oder psychische Vorgänge, und alles Unkörperliche sei daher notwendig seelisch. Sogar Platons »unkörperliche Ideen« hat man auf Grund dieser Denkgewohnheit zu psychischen Gebilden gemacht.

Die übliche Alternative aber läßt sich nicht aufrechterhalten und führt nur zu Irrtümern. Wir können im Anschluß an die früheren Darlegungen zwei Gedankenreihen entwickeln, die es verbieten, das unkörperliche Verstehbare in seiner Eigenart zum Seelischen und damit überhaupt zur psychophysischen Sinnenwelt zu rechnen. Die verstandene Bedeutung selbst ist erstens deswegen nicht psychisch, weil sie nicht nur einem Individuum und seinem individuellen Seelenleben unmittelbar angehört, sondern von beliebig vielen Individuen als dieselbe Bedeutung verstanden werden kann, und zweitens hat das Verstehbare ein prinzipiell anderes Verhältnis zum zeitlichen Werden als alle Bestandteile der psychophysischen Realität, gehört also auch aus diesem Grunde in ein besonderes Gebiet, das von dem des empirisch gegebenen Seelenlebens getrennt werden muß.

Freilich kann man sagen, daß alles, wovon ich überhaupt Wissenschaft treiben will, sich in meinem »Bewußtsein« vorfindet und insofern notwendigerweise zu den Bewußtseinsinhalten überhaupt gehört. Wenn dieser Satz jedoch richtig sein soll, darf man unter Bewußtsein gerade nicht nur das Seelenleben verstehen, das man prinzipiell von der Körperwelt trennt, denn wollte ich alles, was in meinem Bewußtsein ist, deshalb zugleich als Teil meines Seelenlebens betrachten, dann müßte ich auch jeden Körper, den ich durch einen psychischen Akt wahrnehme, also im Bewußtsein habe, zum Psychischen rechnen. Das aber wäre eine offenbare Absurdität. Mehrere verschiedene Individuen nehmen durch ihre in jedem Fall verschiedenen und individuellen Seelenvorgänge dieselbe farbige Fläche eines Körpers wahr, und diese kann als Fläche schon deshalb nicht seelisch sein, weil sie den Raum erfüllt. Es kommen somit in unserem Bewußtsein nicht nur unkörperliche, sondern auch ausgedehnte, physische Gebilde vor, und zwar ebenso unmittelbar wie die psychischen. Dabei darf man allerdings nicht an das Physische denken, das die wissenschaftliche Physik begrifflich umgebildet hat, sondern nur an solche Körper, wie wir sie als ausgedehnte Gebilde mit farbiger Oberfläche anschaulich kennen. Aber gerade sie sind etwas, das gewiß nicht nur von einem einzelnen Individuum, sondern von mehreren, ja beliebig vielen Individuen unmittelbar als dasselbe erlebt werden kann, und das daher als Ganzes auf keinen Fall zum psychischen Sein gehört.

Der Umstand, daß in jeder Wahrnehmung eines Körpers sich auch psychische Elemente nachweisen lassen, sagt dagegen nichts. Auf keinen Fall ist das, was uns als Körper zum Bewußtsein kommt, restlos in psychisches Sein aufzulösen. Das alte spiritualistische Dogma sollte seit Kant als widerlegt gelten.

Ist dies klar, so brauchen wir nur noch einen Schritt weiter zu gehen, um alles Verstehbare ebenfalls prinzipiell von dem Seelenleben zu trennen, mit Hilfe dessen es von uns erfaßt, d. h. verstanden wird. So nämlich wie mehrere Individuen durch seelische Akte dieselbe farbige Fläche wahrnehmen, die selbst nicht seelisch ist, können sie durch ihr in jedem Falle verschiedenes individuelles Seelenleben auch dieselbe Bedeutung z. B. eines Wortes oder Satzes verstehen, die als Bedeutung in ihrer Totalität nicht seelisch sein kann, weil jedes Individuum nur sein eigenes Seelenleben und niemals das eines andern Individuums unmittelbar erfaßt. Bedeutungen und Sinngebilde, die wir verstehen, haben wir alle als etwas Gemeinsames, nicht anders wie die Körper, die wir wahrnehmen. Sie sind also ihrem Wesen nach weder etwas Eigenes noch etwas Fremdes. Seelisches Sein dagegen gehört unmittelbar immer nur je einem Individuum an, und muß daher stets entweder etwas Eigenes oder etwas Fremdes sein. Die Frage, wie weit wir Bedeutungen »rein«, d. h. ohne Zusatz von seelischen Beimischungen erfassen, spielt auch hier keine entscheidende Rolle. Nur darauf kommt es an, daß sie als Inhalte unseres Bewußtseins nicht restlos in psychisches Sein aufgelöst werden können.

Schon der Umstand, daß viele Individuen dasselbe verstehen, zwingt uns, das Verstehbare von allem Seelischen begrifflich aufs Schärfste zu trennen und uns darüber klar zu werden, daß innerhalb der Erfahrungswelt eine Grenze zu ziehen ist, die völlig anders verläuft als die Grenze zwischen physischen und psychischen Vorgängen. Es gibt auf ihrer einen Seite eine »Welt«, die alle gemeinsam haben. Sie besteht zum Teil aus sinnlich wahrnehmbaren Körpern, zum Teil aus unsinnlich verstehbaren Bedeutungen. Physische Gegenstände und unkörperliche Sinngebilde gehören also in dieser Hinsicht zusammen. Auf der andern Seite der Grenze dagegen liegt eine »Welt«, die jeder nur für sich allein hat. Das ist die Welt des eigenen Seelenlebens, und sie kann nicht nur nicht körperlich sein, sondern auch nicht in der Art verstehbar wie ein Sinngebilde. Halten wir an dieser Trennung, die für die Bildung des Weltbegriffs mindestens ebenso wichtig ist wie die Trennung von Körper und Seele, fest, dann werden wir das seelische Sein, das ausschließlich in dem zweiten der beiden Gebiete vorkommt, nämlich

in der Welt, die jedes Individuum für sich allein hat, wohl nicht mehr mit dem intelligiblen Sein verwechseln, das zu dem ersten der beiden Gebiete gerechnet werden muß, nämlich zu der Welt, die allen gemeinsam werden kann. Bereits eine solche Ueberlegung sollte genügen, um jeden Gedanken daran abzuweisen, es sei möglich, die allen gemeinsam verstehbare »Welt« als einen seelischen Zusammenhang darzustellen.

Nicht minder deutlich fallen ferner mit Rücksicht auf ihr Verhältnis zum zeitlichen Werden die sinnlich wahrnehmbaren Vorgänge der psychophysischen Realität (mit Einschluß alles Seelenlebens) und die unsinnlich verstehbaren Bedeutungen begrifflich auseinander. Das sinnliche Sein, gleichviel ob es körperlich oder seelisch ist, verändert sich im Laufe der Zeit. Es entsteht und vergeht wieder, so daß von ihm gilt, was schon Heraklit sagte: alles fließt. Die wahrnehmbare grüne Farbe eines Blattes z. B. geht allmählich in eine wahrnehmbare braune Farbe über, wenn das Blatt welkt, und ebenso klingt ein seelischer Zustand der Erregung ab, um sich allmählich in einen seelischen Zustand der Ruhe zu verwandeln. Dagegen wird aus der Bedeutung des Wortes »grün«, die wir verstehen, nie die Bedeutung des Wortes »braun«, und ebensowenig kann das, was an dem Wort »Erregung« als seine Bedeutung verständlich ist, jemals in das übergehen, was das Wort »Ruhe« als seine Bedeutung zum Ausdruck bringt. Ein solcher Unterschied läßt sich leicht verallgemeinern.

Hat man sich dies klar gemacht und verwechselt man in keiner Weise die verstehbaren Bedeutungen der Worte mit den wahrnehmbaren sinnlichen Gegenständen, auf welche wir sie beziehen, dann muß man die gesamte Erfahrungswelt von neuem begrifflich in zwei prinzipiell verschiedene Arten des Seins auseinanderlegen, und zwar in noch anderer Weise, als wir es vorher getan haben. Es handelt sich dabei wieder nicht um die Unterscheidung des Seelischen vom Körperlichen. Aber die Grenze ist jetzt auch nicht zwischen dem allen Gemeinsamen und dem nur einem Individuum Angehörigen zu ziehen. Auf der einen Seite stehen nun vielmehr alle wahrnehmbaren Teile der Sinnenwelt, mögen sie physisch oder psychisch sein: sie verändern sich durchweg in der Zeit. Die Bedeutungen und Sinngebilde dagegen sind als von allen verstehbare Gegenstände dem Fluß der Zeit entzogen und insofern auf die andere Seite der Grenze zu bringen. Ganz allgemein gilt bei solcher Trennung: in der psychophysischen Realität gibt es nur kontinuierliches Werden und Uebergang des Einen in das Andere. Damit aber ist die Erfahrungswelt nicht erschöpft. Im Reich des Verstehbaren erfahren wir mit unbezweifelbarer Gewißheit außerdem eine

diskrete und unstetige Mannigfaltigkeit des beharrenden Seins, die keine Verwandlung des Einen in das Andere kennt.

Welche Konsequenzen dieser Umstand hat, und wie von hier aus manche weit verbreitete Theorie unserer Tage, z. B. der Evolutionismus Bergsons, zu kritisieren ist, wollen wir nicht fragen. Nur darauf kommt es hier an: von neuem tritt auf diese Weise unzweifelhaft zutage, daß stets sich wandelnde seelische und beharrende verstehbare Gegenstände nicht unter denselben Begriff fallen.

Aus mehreren Gründen also, von denen jeder für sich allein als Beweis ausreichen würde, ist es unmöglich, in der verstehbaren Welt oder im mundus intelligibilis einen seelischen Zusammenhang zu sehen. Wo man dennoch das von allen gemeinsam Verstehbare in seiner Eigenart für ein Problem der Psychologie hält, die in Wahrheit psychisches Sein erforscht, macht man sich einer elementaren Verwechslung schuldig, die zwar schon längst klargestellt ist, die aber immer noch weiter wirkt, und auf welche daher immer wieder hingewiesen werden muß. Wir sollten endlich lernen, das psychische Sein der einzelnen Individuen, die wahrnehmen oder verstehen, konsequent von dem Gehalt zu trennen, der dadurch erfaßt, also wahrgenommen oder verstanden wird, und der eventuell weit über alles Seelenleben der Individuen hinausreicht. Selbstverständlich kann kein Individuum von einem solchen nicht-psychischen Gehalt Kenntnis haben, ohne daß es sich seiner durch einen psychischen Akt bemächtigt. Insofern besteht faktisch stets ein unaufhebbarer Zusammenhang. Aber deswegen liegt nicht der mindeste Grund vor, das Wahrgenommene oder Verstandene selbst mit dem psychischen Akte des Wahrnehmens oder Verstehens zu identifizieren, und zwar gilt das für das Verhältnis des wahrnehmenden Seelenlebens zur wahrgenommenen Sinnenwelt im Prinzip ebenso wie für das Verhältnis des verstehenden Seelenlebens zum verstandenen unsinnlichen Sein. Es wäre geradezu widersinnig, eine wahrgenommene farbige Fläche, soweit sie ausgedehnt ist, für einen Teil des Seelenlebens zu halten. Das sieht man wohl überall ein: als ausgedehntes Gebilde ist die Fläche ein Objekt der Physik. Man sollte ebenso einsehen, daß auch das seelische Verstehen und der verstandene Gegenstand nicht in derselben Ebene des Seins liegen, d. h. daß auch hier der verstandene Gehalt von den seelischen Akten des Verstehens begrifflich getrennt werden muß. Die verstandenen Bedeutungen selbst können so wenig ein Gegenstand der Psychologie werden wie die räumlich ausgedehnten farbigen Flächen.

Freilich darf nicht geleugnet werden, daß solche Behauptungen leicht einen Anschein von Paradoxie erhalten, und es empfiehlt sich daher,

daß wir auch dem Grunde nachgehen, der viele veranlaßt, hier noch zu widersprechen. Er dürfte vor allem in der Vieldeutigkeit der als Termini benutzten Worte zu suchen sein, die wir leider nicht entbehren können, weil völlig eindeutige Ausdrücke für das Gebiet des Unsinnlichen in der Regel fehlen. Das gilt in diesem Fall sogar in doppelter Hinsicht. Einmal sind wir nämlich gewohnt zu sagen, daß wir nicht nur Bedeutungen oder Sinngebilde, sondern auch eigenes und fremdes Seelenleben »verstehen«. Besonders das fremde Seelenleben gilt Vielen geradezu als der eigentliche Gegenstand des »Verständnisses«, da es sich der direkten Wahrnehmung entzieht. Andererseits klingt nicht nur bei dem Worte »geistig«, sondern auch bei dem Worte »seelisch« etwas mit, das über den zeitlich ablaufenden unkörperlichen Vorgang im eigenen oder fremden Seelenleben hinausweist. Zumal als »beseelt« bezeichnen wir einen Gegenstand gern, um damit zum Ausdruck zu bringen, daß er eine Bedeutung hat oder sinnvoll ist. Wo ein solcher Sprachgebrauch herrscht, muß dann selbstverständlich jeder Versuch auf Widerspruch stoßen, das seelische vom verstehbaren Sein begrifflich streng zu trennen.

Aber Sprachgewohnheiten dürfen in diesem Fall doch nicht entscheiden. Wir müssen uns vielmehr, da sie nun einmal vorhanden sind, um so mehr darüber klar werden, daß es die vieldeutigen Ausdrücke »Verstehen« und »Beseelung« sind, die hier Verwirrungen anstiften. Das Wort verstehbar meint nicht dasselbe, wenn wir einmal von verstehbaren Bedeutungen reden, ein andermal dagegen Seelenleben als verstehbar bezeichnen, wo wir es »nacherleben« können. Ebensowenig sagt der Ausdruck »beseelt« dasselbe, wenn wir einmal einen Körper damit gegen die übrige, unbeseelte Körperwelt abgrenzen, z. B. fragen, ob Pflanzen beseelt sind oder nicht, und wenn wir in einem andern Fall von der »Seele« einer Landschaft oder von einem »beseelten« Kunstwerk reden, wobei die Frage nach dem psychischen Sein solcher Gegenstände gar nicht aufgeworfen wird, sondern nur ihr verstehbarer Sinn gemeint ist [1].

---

1) Sehr interessant in dieser Hinsicht sind Ausführungen von E. R. Curtius über den französischen Dichter Marcel Proust (Französischer Geist im neuen Europa, 1925). Besonders in dem Abschnitt »Psychologie und Wirklichkeit« (S. 74 ff.) steht das, was hier in Betracht kommt. »Ich halte es nur für bedingt richtig, sagt Curtius, wenn man in Proust lediglich oder vorwiegend einen großen Psychologen sieht. Ein Stendhal ist mit dieser Bezeichnung zutreffend charakterisiert. Er . . . steht damit in der kartesianischen Tradition des französischen Geistes. Aber Proust erkennt die Trennung zwischen der denkenden und der ausgedehnten Substanz nicht an. Er zerschneidet die Welt nicht in Psychisches und Physisches. Man verkennt die Bedeutung seines Werkes, wenn man es aus der Perspektive des ‚psychologischen Romans' betrachtet. Die Welt der Sinnendinge

Selbstverständlich wäre es pedantisch und hätte auch wenig Aussicht auf Erfolg, wollte man den Gebrauch aller vieldeutigen Ausdrücke im praktischen Leben oder in der Poesie verbieten. Mancher wird gerade das Schillernde und Unbestimmte von derartigen Redewendungen reizvoll, ja vielleicht sogar »tiefsinnig« finden. Wie das Wort »Geist« erwecken sie Stimmungen und eröffnen weite »Perspektiven«. Aber für die philosophische Terminologie bedeutet das keinen Vorzug, und jedenfalls darf man verlangen, daß bei der Erörterung des Problems, ob Sinngebilde und Bedeutungen, die wir alle gemeinsam als dieselben verstehen, zum Seelenleben der Individuen zu rechnen sind, nicht Argumente gebraucht werden, die darauf hinauslaufen, daß wir doch alle auch vom »Verstehen« einer fremden Seele *sprechen*, oder daß wir das, was sinnvoll ist, auch »beseelt« *nennen*. Darauf kommt es bei unserer Frage in keiner Weise an.

Will man die Ausdrücke »verstehen« und »beseelt« trotzdem auch anders, d. h. in weiterer Bedeutung gebrauchen, als wir es hier getan haben, dann muß man ein »Seelenverständnis« streng von einem »Sinnverständnis« trennen und ebenso die »Beseelung durch Sinn« von der »Beseelung durch psychisches Sein« unterscheiden. Was in solcher Terminologie »Seelenverständnis« und »Beseelung durch Sinn« bedeuten würde, braucht nicht weiter untersucht zu werden, und vollends ist es gleichgültig, ob ein solcher Sprachgebrauch als besonders glücklich bezeichnet werden darf. Sachlich wird dadurch an unserem Ergebnis nicht das geringste geändert. Zwar ist gewiß faktisch überall der verstehbare Sinn mit dem Seelenleben aufs engste verknüpft, ja sogar die begriffliche Trennung bisweilen recht schwierig, und eine *solche* »Einheit« läßt sich auch nie beseitigen. Aber *faktisch* kommt auch das psychische Sein niemals ohne körperliches Sein vor. So wenig wir trotzdem Bedenken tragen, die Sinnenwelt begrifflich in physische und psychische

---

nimmt in Prousts Büchern denselben Raum ein wie die des Seelischen.« Das wird dann an verschiedenen Beispielen überzeugend dargestellt. Trotzdem sagt Curtius schließlich: »Wenn Proust Psychologe ist, so ist er es in einem ganz neuen Sinne: indem er alles Wirkliche, auch die sinnliche Anschauung, in ein seelisches (!) Fluidum taucht.« Hier wird das Wort »seelisch« offenbar so gebraucht, daß es soviel wie *sinngebend* bedeutet, und Curtius weiß denn auch, daß der *übliche* Begriff des Psychischen hier nicht paßt, denn er fährt fort: »Aber damit hat der Begriff des Psychologischen seinen Gegensatz verloren — und eben darum taugt er nicht mehr zur Charakterisierung.« In der Tat, man kann auch aus den Romanen von Proust lernen, daß nicht der alte Unterschied von physisch und psychisch, sondern der Unterschied von sinnlich wahrnehmbar und unsinnlich verstehbar es ist, auf den es in der Kunst ankommt. Sollte hier die Poesie der Wissenschaft vorangehen und ihr die Wege weisen?

Vorgänge zu zerlegen, so wenig besteht ein Grund, der uns hindern könnte, innerhalb der Erfahrungswelt begrifflich eine Grenze zu ziehen zwischen der psychophysischen Realität, die wir sinnlich wahrnehmen und eventuell nacherleben, einerseits und den an ihr haftenden Bedeutungen und Sinngebilden, die wir verstehen, andererseits[1]). Wir müssen auf jeden Fall so trennen, um uns darüber klar zu werden, daß wir vor zwei prinzipiell verschiedenen Erkenntnisaufgaben stehen, wenn es einmal gilt, den Begriff einer sinnfreien sensibeln Welt als den einer psychophysischen Realität zu bilden, das andere Mal es dagegen darauf ankommt, den Begriff einer verstehbaren, in ihrer Eigenart weder physischen noch psychischen Welt der Bedeutungen und Sinngebilde herauszuarbeiten. Bleiben wir dabei, durch vieldeutige Ausdrücke die Grenzen zwischen diesen beiden »Welten« zu verwischen, so verzichten wir damit zugleich auf Klarheit unserer Begriffe vom All der erfahrbaren Welt.

Aber selbst das ist noch nicht alles, worauf es hier ankommt. Nicht allein im Interesse begrifflicher Schärfe muß gezeigt werden, daß das Verstehbare in seiner unsinnlichen Eigenart kein Problem der Psychologie ist, sondern es läßt sich die zurückgewiesene Auffassung in ihrer Bedenklichkeit endlich unter einem noch anderen Gesichtspunkt zeigen, nämlich im Hinblick auf die allgemeinen Weltanschauungskonsequenzen, die sich aus ihr ergeben würden. Vermischt man die Welt der Bedeutungen und Sinngebilde mit dem seelischen Sein, durch das wir sie verstehen, so kommt man, je folgerechter man dabei verfährt, um so sicherer zur Weltanschauung des Psychologismus, und diese ist nicht nur noch viel einseitiger als der metaphysische Platonismus, sondern führt schließlich sogar zu einer Absurdität. Darüber müssen wir uns noch klar werden, bevor wir die negativ gerichteten Ausführungen verlassen und positiv zu zeigen versuchen, was denn in Wahrheit das Wesen der intelligiblen Welt und ihrer Erkenntnis ausmacht.

Wir haben gesehen, zu welcher Weltanschauung die metaphysische Umdeutung des Intelligiblen führt. Die Sinnenwelt wird durch sie zur bloßen »Erscheinung« herabgesetzt und kann nicht mehr als »wahre Realität« gelten. Eine solche Gefahr liegt allerdings nicht vor, wenn

---

1) Den Unterschied von »Nacherleben« des fremden Seelenlebens und »Verstehen« des gemeinsamen Sinnes habe ich in meinem Buch über die »Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung«, 3. u. 4. Aufl., S. 423 ff., ausführlich erörtert. Hier kann das Problem, wie fremdes Seelenleben auf dem Umwege über Sinnverständnis nacherlebbar wird, beiseite bleiben. Es kommt hier nur auf das Wesen des verstehbaren Sinnes und seine Trennung von dem psychischen Sein an, in dem er wirklich »lebendig« ist.

wir das Intelligible psychologistisch verfälschen. Um so schwerer aber wird dadurch die verstehbare Welt in ihrer Stellung im Weltganzen bedroht. Sie hört auf, eine gemeinsame Welt zu sein, die allen Individuen im Prinzip gleichmäßig zugänglich ist, und damit wird es unbegreiflich, wie es noch irgendeine Kultur, irgendein bewußtes soziales Leben, ja überhaupt irgendein Verstehen von zwei Individuen untereinander geben soll. Das alles ist ohne Sinngebilde, die mehreren gemeinsam sind, undenkbar. Der mundus intelligibilis in seiner Totalität bliebe dann nur noch ein sich dauernd wandelnder Komplex von psychischen Vorgängen, die mit dem wechselnden Seelenleben der Individuen kommen und gehen, und er müßte daher als etwas erscheinen, das ebenso flüchtig und ephemer ist wie irgendwelche beliebigen anderen psychischen Regungen der Individuen. Dadurch aber wäre gerade das vernichtet, was das eigentliche »Wesen« von Sinn und Bedeutung ausmacht. Alles Verstehbare würde zum »Menschlich-Allzumenschlichen«. Das Werkzeug, womit der Einzelne sich des Intelligiblen, eventuell höchst unvollkommen, bemächtigt, träte an die Stelle des Intelligiblen selbst.

Ein extremer Subjektivismus und Relativismus erscheint dann notwendig als der Weisheit letzter Schluß. Der einzelne Mensch ist nun das »Maß aller Dinge«, der wahrnehmbaren Gebilde so gut wie der verstehbaren. Was dem Leben Sinn und Bedeutung gibt, darf wissenschaftlich nur noch als willkürliche Satzung einer mehr oder weniger großen Anzahl von Individuen gelten. Nach einem Sinn des Lebens oder gar der Welt zu fragen hat keinen — Sinn mehr.

Warum können wir auch, ja gerade als wissenschaftliche Menschen hierbei nicht stehen bleiben? Die Gründe dafür sind längst, d. h. seit Platons Theätet, klargelegt, werden aber immer wieder vergessen. In der Terminologie dieser Abhandlung können wir sagen: zu den Sinngebilden, die nicht sinnlich wahrgenommen, sondern unsinnlich verstanden werden, gehört jede wissenschaftliche Theorie, also auch der Psychologismus. Hätte er recht, so würde er damit zugleich, wie jede andere Theorie, in der eigentlichen Bedeutung des Wortes »sinnlos« gemacht. Als bloß psychisches Gebilde verlöre er seinen überindividuellen theoretischen Bestand und jedes Recht auf wissenschaftliche Geltung. Er sänke zu einem vergänglichen Komplex psychischer Vorgänge herab, der jederzeit durch anderes seelisches Sein verdrängt werden kann, ja früher oder später verdrängt werden muß. Er höbe sich also als Theorie selber auf oder führte sich ad absurdum.

Es muß einleuchten: wissenschaftliche Erkenntnis kann es in einer Welt, die nur aus psychischen und physischen Vorgängen besteht,

überhaupt nicht geben. Jeder Gehalt einer Erkenntnis muß, um Anspruch auf Wahrheit zu machen, als ein Gefüge von Sinngebilden verstanden werden, die zwar mit der psychophysischen Realität aufs engste verknüpft und von seelischem Sein erfaßbar, zugleich aber in ihrem Bestand, d. h. in ihrer Geltung, davon unabhängig zu denken sind. Auch dieser Umstand verbietet es, den mundus intelligibilis als einen Teil der psychophysischen Realität zu denken.

Von hier aus wird uns zugleich die Stellung mancher Denker unserer Tage zur alten Metaphysik verständlich. Glaubt man, es gäbe außer dem Psychologismus auf der einen Seite und der Metaphysik des Intelligiblen auf der andern Seite keine dritte Möglichkeit, zu einer Theorie der verstehbaren Welt zu kommen, dann muß man die Forderung erheben, die Philosophie solle sich endlich von allem »Subjektivismus« lossagen, um wieder zum Weltleben einer echten Spekulation vorzudringen. Diese Spekulation scheint dann aber nur die Gestalt einer »Auferstehung der Metaphysik« annehmen zu können. Mit dem, was von der Erfahrungswelt dort übrig bleibt, wo man sie mit der Sinnenwelt oder der psychophysischen Realität identifiziert, kann eine Wissenschaft vom Universum sich in der Tat nicht begnügen. Sie hat den Blick auf das Ganze der Welt zu richten, das zwar von psychophysischen Individuen wahrgenommen und verstanden wird, aber darum gewiß nicht mit dem Leben dieser psychophysischen Individuen zusammenzufallen braucht.

Dies Ergebnis können wir auch so zum Ausdruck bringen. Hätten wir nur die Wahl zwischen einer metaphysischen Umdeutung und einer psychologischen Verfälschung des Intelligiblen, so dürften wir nicht einen Augenblick im Zweifel darüber sein, auf welche Seite wir uns stellen müssen. Es gibt heute in Wahrheit auch wohl nicht mehr viele Denker, welche konsequente Psychologisten sind. Selbst dort, wo man die intelligible Welt psychologisch zu behandeln glaubt, führt man mit Ausdrücken wie »geistig« und »beseelt« gewisse metaphysische Reste in die Theorie ein, die nicht ausdrücklich als solche bemerkt werden und dann darüber täuschen, was hier eigentlich vorliegt. Das ist gewiß kein wünschenswerter Zustand der Forschung. Deshalb mußten wir von vorneherein sagen: die Frage, ob das Intelligible als ein Reich des Seelischen psychologisch erforscht werden kann, ist dann allein eindeutig und prinzipiell wichtig, wenn wir unter Psychologie die Wissenschaft von dem Seelenleben verstehen, das empirisch gegeben ist und zeitlich abläuft, d. h. in einzelnen Individuen als fremdes oder eigenes Seelenleben entsteht und wieder verschwindet. So allein werden wir

vor eine unzweideutige Alternative und die Möglichkeit einer klaren Entscheidung gestellt.

Alles bisher Erreichte läßt sich jetzt endlich auch so zusammenfassen. Entweder verstehen wir unter dem mundus intelligibilis ein metaphysisches Gebilde, wie es früher üblich war. Dann müssen wir den mundus sensibilis zur bloßen Erscheinung herabsetzen und alles andere, was es sonst noch gibt, in ein problematisches Jenseits verlegen. Oder wir machen uns von jeder metaphysischen Auffassung frei, ziehen dann aber, wie es jetzt vielfach üblich ist, durch eine psychologistische Deutung das Intelligible ins Sensible hinein. Damit kommen wir zu einem Weltbegriff, der einen wesentlichen Teil der unbezweifelbar gegebenen Erfahrungswelt ignoriert. Hat man das eingesehen, so bleibt nichts anderes mehr übrig, als einen dritten Weg zu suchen, d. h. das Intelligible, so wie es uns unmittelbar gegeben ist, für sich zu betrachten. Zu diesem Zweck muß man es begrifflich nicht nur von allem metaphysischen, sondern auch von allem sinnlichen Sein loslösen, so eng es faktisch mit der Körperwelt und dem zeitlich sich verändernden Seelenleben verknüpft sein mag. In welcher Weise eine solche, weder metaphysische noch psychologische Art der Erkenntnis der verstehbaren Welt sich durchführen läßt, soll im folgenden gezeigt werden.

(Ein zweiter Teil folgt.)

DIE WIRKLICHKEIT DES RECHTS.

VON

KARL LARENZ (GÖTTINGEN).

Unter der Wirklichkeit des Rechts versteht der juristische Positivismus entweder die Positivität einer bestimmten, zeitlich und räumlich gebundenen Rechtsordnung, oder aber, indem er diese gerade als ein Unwirkliches, nicht Seiendes, sondern nur Sollendes behauptet, diejenigen »Vorgänge« und »Lebenstatsachen«, auf die sich das rechtliche Sollen bezieht, in denen es sich »verwirklicht«. Diejenige Auffassung, die als wirklich die in Gesetz und Gewohnheit ausgedrückte Ordnung, die positive Rechtsnorm, betrachtet, erblickt in der als bloßer Gegebenheit hingenommenen, nicht auf den Grund ihrer Möglichkeit geprüften Wirklichkeit oder Positivität das letzte Kriterium der Wahrheit ihrer Aussagen über das Recht. Einen Rechtssatz erkennen, heißt ihr, seine Positivität nachweisen, ihn als »wirkliches« Recht aufzeigen. Die Auffassung dagegen, die als die eigentliche Rechtswirklichkeit die Lebenstatbestände ansieht, gibt sich ebensowenig Rechenschaft darüber, was diese Wirklichkeit denn gerade in ihrer Eigenart als Rechtswirklichkeit auszeichnet und bedingt; weil sie von einem dogmatischen Begriff der Wirklichkeit ausgeht, indem sie nur eine Wirklichkeit des Sinnlich-Wahrnehmbaren kennt, führt sie nur zu leicht zu einer Verkennung des eigentlich Rechtlichen am Recht. Ob wir aber berechtigt sind und was es bedeutet, in dem einen oder dem anderen Sinn von einer Wirklichkeit des Rechtes zu sprechen, diese Frage können weder der bloße Rechtspositivismus, noch die Rechtssoziologie lösen, da sie, jede von ihrer vermeintlichen Wirklichkeit als einer Gegebenheit ausgehen, hinter die sie nicht zurückgehen können, ohne selbst zu einem anderen zu werden. Es ist die Rechtsphilosophie, die mit der kritischen Frage an jene Wirklichkeit herantritt, die sie zu lösen versuchen muß, indem sie dieselbe als allgemeines Problem der Kulturphilosophie begreift.

I.

Wir gehen davon aus, daß alle Rechtswirklichkeit, wie auch immer sie beschaffen sein mag, ein Stück Kulturwirklichkeit sei. Recht ist ein Glied und eine Funktion der Kultur. Rechtswirklichkeit ist Kulturwirklichkeit. »Wirklich« nun nennen wir das, was bewirkt ist und wirkt. Dabei ist vom Standpunkt einer idealistischen Philosophie davon auszugehen, daß das wahrhaft Wirkliche das Ich oder der Geist ist. In ihm allein fallen die beiden Momente: Gewirktheit und Wirksamkeit, nicht auseinander, denn das Ich oder das Subjekt, insofern es Geist ist, bewirkt schlechthin sich selbst. Wie die Gegenständlichkeit als die Ichheit in ihrer Entzweiung, so muß die Wirklichkeit des Gegenständlichen als die Wirklichkeit des Ich in der Entzweiung seiner selbst angesehen werden. Alle Wirklichkeit ist somit ichbezogen, ist Wirklichkeit für das Ich. Als Wirklichkeit des Gegenständlichen aber ist sie gespalten in die Momente des Gewirkt-Seins und des Wirkens, bewirkt sie nicht sich selbst, sondern immer ein anderes Wirkliches, entsteht und vergeht in Raum und Zeit.

Auch die Kultur entsteht und vergeht in Raum und Zeit; aber sie geht nicht darin auf. Denn die Kultur ist nicht »der Geist in seinem Anderssein«, sondern der Geist in seiner Beziehung auf sich selbst, der sich selbst anschaulich wird in seinem Werke. Er vergegenständlicht, verzeitlicht, versinnbildlicht sich in dem, was wir den Kulturgegenstand nennen. So ist dieser Sinnwerk, ist, wie Kroner sagt [1]), die wirkliche Gestalt seines Sinns. Es ist ein überzeitlicher Sinn, die Beziehung auf eine Idee, die sich in jedem Kulturwerk, sei es ein Kunstwerk, eine ethische Handlung, ein Rechtssatz oder ein wissenschaftliches Werk, ausspricht. Aber eben als ausgesprochener Sinn ist dieser in eine Gestalt gebannt, die in der Zeit entsteht und also auch in der Zeit sich verändern oder untergehen kann. Deshalb haftet nicht nur, wie Bauch meint [2]), der unwirkliche Sinn an dem Gegenstand, sondern das Kulturwerk ist nur Werk, und nur Werk der Kultur, als diese Einheit von Sinn und Gestalt, überzeitlicher Idee und zeitlich gebundener Form, als das verzeitlichte Ueberzeitliche, der erscheinende Logos. Eben weil es diese zeitlich-überzeitliche Einheit ist, ist das Kulturwerk, worauf Kroner hinweist [3]), ein geschichtliches Gebilde, ein »in der Zeit sich abspielendes Sinngeschehen«, und darum ein in der Geschichte fort wir-

1) Kroner, Kulturleben und Seelenleben. Logos XVI, 1; S. 37—41.

2) Bauch, Logos und Psyche. Logos XV, 2; S. 173 ff.

3) A. a. O. S. 40.

kendes Gebilde. So kann es mit Recht als eine »Sinnwirklichkeit« bezeichnet werden, die Kultur als der Geist, der sich, mit Hegel zu reden [1]), »zur Wirklichkeit einer Welt gestaltet«. Daß das Kulturwerk selbst wirklich ist und nicht nur der Sinn an dem physisch wirklichen Materiale haftet, zeigt sich darin, daß das Kulturwerk zerstört werden kann, während das Material erhalten bleibt. Eine geringfügige Veränderung am Material genügt z. B. bei einem Werk der bildenden Kunst, um das Kulturwerk als solches zu vernichten. Es ändert sich aber auch mit dem Ganzen der Kultur, in die es hineingestellt ist. Abgelöst von seinem Schöpfer, führt es ein gewissermaßen eigenes Leben, und ist für spätere Geschlechter vielleicht etwas ganz anderes, als für die früheren. Denn es »ist« ja nur, insofern es etwas bedeutet, und mit seiner Bedeutung wird es selbst ein anderes. Dadurch unterscheidet es sich von den zeitlosen Sinngebilden, die, wie die Sätze des Mathematikers, nicht wirklich sind, wie sie nicht in der Zeit entstehen und vergehen. »Das« Dreieck des Mathematikers, das ja nicht dieses oder jenes Dreieck hier und jetzt ist, hat keine zeitliche Existenz, keine Wirklichkeit und keine Geschichte; wohl aber das mathematische Lehrbuch, wie jedes wissenschaftliche Werk, jedes Kunstwerk, und auch das Recht.

Das Recht ist also wirklich als zeitliche Gestaltung des überzeitlichen Sinnes; eine Sinnwirklichkeit ist Rechtswirklichkeit, sofern sie gestalteter Rechtssinn ist. Die Wirklichkeit des Rechts bedeutet also sowohl seine Geschichtlichkeit, wie seine Bedingtheit durch die Rechtsidee. Denn »Sinn« ist Beziehung auf die Idee, der Rechtssinn eines Satzes seine Beziehung auf die Rechtsidee. (Derselbe Satz kann ebensowohl einen Rechtssatz wie eine theoretische Aussage bedeuten; im ersten Fall ist er auf die Rechtsidee bezogen und sein Sinn ein rechtlicher, im zweiten Fall ist er dagegen auf die Wahrheitsidee bezogen und sein Sinn ein theoretischer.) Die weitere Bestimmung der Rechtswirklichkeit muß daher von der Bestimmung der Rechtsidee ausgehen. Hierzu müssen wir uns die Momente bewußt machen, die außer den bereits hervorgehobenen in der Bestimmung der Kultur als Sinnwirklichkeit gesetzt sind.

II.

Wir erkannten die Kultur als wirklich, weil sie in der Geschichte wirkt. Aber diese Wirksamkeit ist freilich eine völlig andere als die der Naturdinge. Diese wirken aufeinander nach Naturgesetzen; jedes bewirkt ein anderes und so fort in die »schlechte Unendlichkeit«. Aber in der

1) Hegel, Enzyklopädie, § 484 (Ausgabe Lasson).

Kultur wirkt Geistiges auf Geistiges, und die Bewegung schließt sich zum Kreise. Was das Kulturwerk bewirkt hat, ist Geist, und was es bewirkt, ist wieder Geist; und beides ist nicht verschieden wie zwei Naturdinge, die im Kausalnexus stehen, sondern es ist ein und derselbe Gedanke, den der Autor denkt, den ihm der Leser nach-denkt; ein und derselbe Wille, den der Gesetzgeber ausspricht, den der Richter und schließlich der Vollstreckungsbeamte vollzieht. So ist es der subjektive Geist, der sich im Kulturwerk objektiviert, um auf den subjektiven Geist zurückzuwirken; in dieser gedoppelten Bewegung, dem »dialektischen Prozeß« der Kultur, spielt das Kulturwerk die Rolle des vermittelnden Moments, und darauf beruht allein seine »Wirklichkeit«, daß es dieser Mittler ist. So ist es freilich — und das will auch wohl Bauch sagen [1]) — im »Grunde« allein das Subjekt, das in diesem Prozeß wirksam ist; aber das bestätigt uns nur den Satz, von dem wir ausgingen, daß eigene Wirklichkeit nur dem Subjekt zukomme und alle Wirklichkeit des Objekts eine vom Subjekt entliehene Wirklichkeit sei. Daher ist das Kulturwerk, isoliert von dem subjektiven Geist betrachtet, zu dem es spricht, nur das »caput mortuum« der Abstraktion; wirklich ist es allein als dies Moment der Bewegung, in der der Geist sich mit sich selbst vermittelt. So betrachtet, ist es wirklicher, objektiver Geist.

Als objektiver Geist hat die Sinnwirklichkeit der Kultur zugleich die Bedeutung, das Element zu sein, in dem der subjektive Geist seine Partikularität abstreift und zum Bewußtsein seiner selbst als des allgemeinen Geistes gelangt. Denn indem das Individuum im Sinnwerke sich gegenständlich wird, wird es allen Individuen gegenständlich, welche den Sinn des Sinnwerks zu verstehen vermögen. Wie vermöchten sie aber das, wenn jener Sinn für sie ein fremder, wenn er nicht auch ihr eigener wäre, oder wenn sie nicht alle den Sinn auf eine und dieselbe Idee zu beziehen vermöchten! Indem das Subjekt so im Sinnwerk sich als dieses Individuum ausspricht, spricht es sich zugleich als allgemeines aus, und das Werk ist nicht nur Werk dieses Individuums als eines einzelnen, sondern als Gliedes der Gemeinschaft, zu der es spricht, und als des allgemeinen Geistes [2]). Das ist daher die zweite Bedeutung des »objektiven Geistes«, allgemeiner Geist und Geist der Gemeinschaft zu sein. Ebenso richtig, wie es ist, zu sagen, daß der Geist nur als subjektiver, als individuell gestalteter und erlebter wirklicher Geist sei, so richtig ist

1) A. a. O. S. 188.

2) Vgl. dazu in Hegels Phänomenologie den Abschnitt über »Die Sache selbst und die Individualität«. Ausgabe Lasson S. 264.

es, auch zu sagen, daß er nur als objektiver Geist, als gestalteter Geist der Gemeinschaft, eben als die Kultur eines bestimmten Volkes, einer bestimmten Zeit, als der allgemeine Geist in einer individuellen Form, wirklicher Geist sei. Denn der Geist in seiner Wahrheit, d. i. in seiner Totalität, ist nicht das eine oder das andere Moment, sondern er ist als die Einheit jener gedoppelten Bewegung, in der der subjektive Geist als einzelnes Individuum durch den objektiven Geist sich mit sich als dem allgemeinen Geist vermittelt und durch diese Vermittlung sich selbst von seiner Partikularität befreit, wie den allgemeinen Geist als wirklichen darstellt.

Ist somit der objektive Geist der Geist der Gemeinschaft, so ist das Recht der Wille der Gemeinschaft, und zwar der Wille der Gemeinschaft auf ihren Bestand als solche. Denn der Zweck aller Rechtseinrichtungen ist letztlich kein anderer, als das Zusammenleben der Menschen in einer Gemeinschaft. Dieser Zweck aber erweist sich als sinnvoll und gerechtfertigt, indem er auf die Rechtsidee bezogen wird, die uns so als die ethische Idee in ihrer Anwendung auf den Rechtszweck erscheint, d. h. als die ethische Idee, wie sie sich nicht an den einzelnen, sondern an die Gemeinschaft als solche richtet. Das Recht als der objektive, d. h. ausgesprochene und verwirklichte Wille der Gemeinschaft ist so bedingt durch die Rechtsidee als die Idee der Gemeinschaft von sich selbst, und eine Sinnwirklichkeit ist daher dann eine rechtliche, wenn sie Wille der Gemeinschaft ist, der auf die Idee ihrer selbst, als solcher, gerichtet ist. Das Recht ist wirklich, insofern es Wille der Gemeinschaft ist; daher ist Platos »Staat« oder Fichtes »Naturrecht«, obgleich es in der Zeit gestalteter Sinn und somit wirklicher, objektiver Geist ist, doch kein wirkliches Recht, denn es ist nur als — wenn auch zugleich allgemeines — Werk seines Schöpfers, nicht aber als der ausgesprochene Wille einer Gemeinschaft. So ist das Recht allein wirklich, wie Binder [1]) sagt, als »der objektivierte, in Uebung oder Satzung zum Ausdruck gekommene Volkswille«; die Wirklichkeit der Rechtsnorm besteht darin, »daß sie der Gemeinwille geschaffen hat, damit sie Regel des sozialen Lebens sei«, und ihre Wirksamkeit darin, »daß sie Regel dieses Lebens ist«.

III.

Wir kehren nun zu dem Ausgangspunkt unserer Untersuchung zurück, indem wir die Frage aufnehmen, was denn nun am Recht als wirklich zu bezeichnen sei, die Regel der Lebensverhältnisse oder die geregelten

1) Binder, Philosophie des Rechts, S. 695, 697.

Lebensverhältnisse selbst. Die Antwort ist schon in dem Ausgeführten enthalten. Ist es ein und derselbe Wille der Gemeinschaft, den das Gesetz ausspricht und den derjenige, der sich nach dem Gesetze richtet, vollzieht, so ist es auch ein und dieselbe rechtliche Wirklichkeit, die in beidem zum Ausdruck kommt. Aber diese Einheit ist freilich wieder eine Einheit im Unterschied. Die Strafe, sofern sie Strafe, also ein Rechtsvorgang, nicht nur ein Naturvorgang ist, ist ebensowohl eine Rechtswirklichkeit, nämlich ein in der Zeit sich abspielendes, auf die Rechtsidee bezogenes Sinngeschehen, wie das Strafgesetz. Auch der Rechtszwang ist, weil er Rechts zwang ist, immer mehr als bloßer Zwang, er ist ein sinnvoller Vorgang [1]). Die Wirksamkeit unseres heutigen Strafvollzugs beruht gerade darauf, daß der Sträfling die Strafe nicht so sehr als physisches Uebel, sondern als gegen seinen Wert als Persönlichkeit gerichtet, also als einen Sinnvorgang empfindet. Sonst wäre es nicht zu verstehen, daß in modernen Zuchthäusern die Gefangenen in rein materieller Hinsicht es oft viel besser haben als in Freiheit. Nicht das physische Uebel macht schon die Strafe aus, sondern erst ihr Sinn als Strafe. So gewiß sie also auch eine physische Wirklichkeit hat, so gewiß hat sie auch eine davon zu unterscheidende Sinnwirklichkeit; und nur diese letztere — das muß gegenüber den Rechtssoziologen betont werden — macht ihre Rechtswirklichkeit aus.

Der Wille der Gemeinschaft ist ebenso wirklich im Gesetz wie im Vollzug. So wie der Wille in der Handlung wirklich, die Handlung aber als Ganzes ein auf den Willen bezogener teleologischer Prozeß ist, der durch die Ausführung des Zwecks in sich zurückläuft [2]), so ist der Wille der Gemeinschaft, als Rechtswille, nur wirklich als der Prozeß, in dem er sich im Gesetz als allgemeiner Wille ausspricht, um im Vollzuge seinen Zweck zur Ausführung zu bringen. Weil das Recht der Wille der Gemeinschaft ist, muß es zunächst als der allgemeine Wille bewußt werden, um dann als Wille, als Zweck, ausgeführt zu werden. So ist das Gesetz dasjenige Moment, in dem das Recht als allgemeiner und vernünftiger Wille in Erscheinung tritt. Seine zeitliche Gestalt ist das — mündlich oder schriftlich überlieferte — Wort. Im Wort spricht sich der Wille der Gemeinschaft unmittelbar aus. Er vermittelt sich durch das Gesetz mit sich als dem ausgeführten Willen, als dem verwirklichten Zweck. Die Wirklichkeit des Gesetzes besteht daher darin, dieses vermittelnde Moment in der Bewegung zu sein, in

1) Vgl. auch Schönfeld, Die logische Struktur der Rechtsordnung, S. 55.

2) Vgl. dazu meine Schrift: »Hegels Zurechnungslehre und der Begriff der objektiven Zurechnung«, S. 42 ff. und 67 ff.

der der Gemeinschaftswille sich verwirklicht. Abgelöst von dieser Bewegung betrachtet — und das ist gegen den juristischen Positivismus, wie gegen die sogenannte »reine Rechtslehre« zu sagen — ist es wieder nur das caput mortuum der Abstraktion. Als in dieser lebendigen Bewegung stehend muß es in der Beziehung auf den Willen der Gemeinschaft, auf ihren Zweck und auf die Idee begriffen werden. So ist das Gesetz der Rechtslogos als erscheinende Wirklichkeit, wie er sich seiner als eines allgemeinen und vernünftigen Willens bewußt ist.

Wenn es die Rechtswissenschaft nur mit der Rechtswirklichkeit als der Wirklichkeit des positiven Gesetzes zu tun hat, so ist das gerechtfertigt, weil das Gesetz zwar nur ein Moment, aber als Moment auch das Ganze, und zwar das Ganze des Rechts im Element des Gedankens, der Allgemeinheit ist, weil im Gesetz sich der Wille der Gemeinschaft als eines solchen bewußt ist. So ist das Gesetz als der Gegenstand der Rechtswissenschaft wirklich, weil in der Zeit gestalteter Sinn, und Gedanke, weil Bewußtsein der Gemeinschaft von sich selbst, und objektiver Geist, weil auf die Idee der Gemeinschaft als solcher gerichtet. Jenes erste Moment macht die Positivität oder Geschichtlichkeit des Rechtes, das zweite seine logische Form, das dritte seine Sinnhaftigkeit oder Idealität aus. Alles Recht ist wirklich, aber alles Recht ist auch ideal, d. h. auf die Idee gerichtet, weil es wirklich nur ist, insofern es sinnhaft, und sinnhaft nur ist, insofern es der Wille der Gemeinschaft ist, der sich als der allgemeine Wille weiß. So ist die Rechtswirklichkeit die Wirklichkeit des Geistes, der sich als der Wille der Gemeinschaft weiß und vollbringt.

ZU NICOLAI HARTMANNS ETHIK.

VERSUCH KRITISCHER MITARBEIT.

VON

JONAS COHN (FREIBURG I. BR.).

I.

Aufbau und Methode.

Nichts ist zeitgemäßer als das Ewige. In einer Krisis des Ethos, in der es um Zerstörung oder Erneuerung geht, erwacht die wissenschaftliche Ethik aus langem Schlummer. Der Zusammenhang wird deutlich, wenn man Nietzsches Namen nennt. Nietzsche hat, nicht als erster, aber eindrucksvoller und entschiedener als irgend jemand vor ihm, gezeigt, daß der Inhalt des Moralischen sich ganz und gar nicht »von selbst versteht«, daß es sich also in der Ethik nicht nur darum handelt, eine feststehende Moral zu »begründen«, wie Schopenhauer glaubte, daß ihr vielmehr Form und Gehalt des Sittlichen als Probleme gestellt sind. Nietzsche sah hier eine Grenze des Erkennens, er wollte geltende Werte aus souveräner Willkür setzen. Ist einmal erkannt, daß kein Wert der Willkür entspringt, dann gilt es, die Werte zu finden. Diese Wendung, die zugleich eine Wendung vom Zeitbedingten zum Ewigen ist, hat u. a. Scheler in seiner materialen Wertethik vollzogen. N. Hartmann[1]), von Scheler stark beeinflußt, doch kritischer und an Problemgehalt weiter ausgreifend, ordnet die »materiale Wertethik« in ein größeres Ganzes als Mittelstück ein. Sein Werk ist ausgezeichnet dadurch, daß es umfassende Positivität mit strenger Prüfung der Tragweite jedes Arguments verbindet. Positiv ist Hartmann — wie schon seine »Grundzüge einer Metaphysik des Erkennens« (1921) gezeigt haben — ebenso den Problemen wie den Phänomenen gegenüber, während er gegenüber versuchten Lösungen und

1) Ethik. XX u. 747 S. Berlin u. Leipzig, Walter de Gruyter u. Co., 1926.

Systemen sich zwar nicht abweisend, nicht skeptisch, aber doch prüfend, abwägend verhält, geneigt, in ihnen eher Anregung als Abschluß zu sehen.

Nur die Einleitung spricht »ad hominem« zum Menschen dieser Zeit, nur in ihr gibt sich der Wille des Wirkens kund, während das Werk selbst, wie es sich ziemt, streng sachliche Haltung wahrt. In der Einleitung heißt es: »Die Ueberfülle des menschlichen Ethos krankt und stirbt an der Armseligkeit und Unkultur des ethischen Blickes« (13). Die neue Wertethik will den Blick weiten, sie will die Fülle der Werte und den Reichtum der Probleme bewußt machen. »Sie bedeutet eine neue Art Liebe zur Sache, eine neue Hingabe, neue Ehrfurcht vor dem Großen. Denn ihr ist die Welt, die sie erschließen will, wieder groß und werterfüllt, unerschöpft und unerschöpfbar — im Ganzen wie im geringsten Gliede« (15/16).

Abgesehen von dieser Einleitung zerfällt das Ganze in drei Teile, die als Phänomenologie, Axiologie und Metaphysik der Sitten unterschieden werden. Im ersten wird das ethische Phänomen beschrieben, nachdem durch Darlegung von Aufgaben und Methoden der Ethik und durch Kritik älterer Richtungen der Boden dazu bereitet ist. Ethik ist als Wissenschaft nicht unmittelbar normativ, obwohl Normation zu ihrem Gegenstande gehört, sondern wie jede Theorie kontemplativ. Nur mittelbar, indem sie die sittliche Einsicht erweitert und klärt, beeinflußt sie auch die praktische Normation. Vom Werte und vom Sollen her wird dann die Struktur des ethischen Phänomens erforscht. Die metaphysischen Ausblicke am Ende dieses Teils sollen nur vorbereiten, sie sind mehr kritisch abwehrend als aufbauend.

Der axiologische Teil hat es zwar wesentlich mit den sittlichen Werten zu tun, erörtert aber auch ihr Verhältnis zu der Gesamtheit der Werte und bedarf einiger Grundsätze der allgemeinen Wertlehre, die daher entwickelt werden. Sein Ziel ist eine Werttafel; doch begnügt sich Hartmann mit einer Annäherung an sie, da die Werte bisher nur unvollkommen erkannt sind, ja ihre vollständige Erkenntnis vielleicht unendliche Aufgabe bleibt.

Der metaphysische Teil ist dem Problem der menschlichen Freiheit gewidmet; andere metaphysische Fragen werden nur soweit erörtert, wie es der Zusammenhang mit der Freiheitslehre fordert. Gegen die religiösen Probleme wird eine scharfe Grenze gezogen; jede Ethikotheologie wird abgelehnt.

Methodisch geht Hartmann überall vom Phänomen zum Problem, vom Problem zu den Möglichkeiten seiner Lösung. »Phänomen« faßt er

nicht genau im Sinne Husserls als streng abgegrenzt, von jeder Wirklichkeit durch »Einklammerung« gelöst und zur reinen Schau gebracht, sondern allgemeiner als alles, was überhaupt direkt oder indirekt sichtbar gemacht werden kann. So kann er der Bedeutung der großen »Ideenträger« für die ethische Erkenntnis gerecht werden. Das bedeutet aber kein Zugeständnis an den Historismus oder gar an die Lehre vom willkürlichen Wertschaffen. Vielmehr — die Werte, die an sich gelten, werden im Verlauf der Geschichte nur entdeckt, sie tauchen erst dunkel im Wertgefühl der Menge auf, werden dann aus diesem Dunkel von den Ideenträgern ans Licht gehoben, so daß diese schon »sekundäre Entdecker« sind. »Es ist die echte Platonische Anamnesis im großen Stile. Der Ideenträger aber ist der Maieutiker der Menge, der sie zwingt, ihr Lebendigstes zu gebären in der Schicksalsstunde ihres Ethos« (46). Das Phänomen, auch das sichtbar gemachte, ist nie in sich abgeschlossen; es erzeugt Probleme, sobald es mit andern Phänomenen zusammengehalten wird — und das ist nötig, da ja die Phänomene zusammen bestehen und zusammen gedacht werden müssen. Die Probleme scharf sehen, auf ihre wesentliche Form zurückführen, von Aequivokationen reinigen ist eine wesentliche Aufgabe. Auf dieser Stufe wird die Behandlung »aporetisch«. Erhaltung, nicht Beseitigung von Problemen ist Aufgabe — Problem-Verengung hat Hartmann schon in der Metaphysik des Erkennens den Systematikern des Neukantianismus zum besonderen Vorwurf gemacht. »Ein Problem ist nur dann falsch gestellt, wenn es in sich selbst einen Widerpsruch enthält, der einen klaren Sinn der Frage nicht zuläßt, nicht aber, wenn es in bezug auf einen fixierten Standpunkt widersinnig ist oder in einem zum voraus entworfenen System keinen Platz findet« (M. d. E. 16). Das Phänomen als solches gewährt nie Gewißheit für das reale Zusammenbestehen (geschweige denn, wie ich hinzufügen möchte, für das allgemeine und notwendige Zusammenbestehen) des im Phänomen zusammen Geschauten. Im Phänomen schon wird ein nicht Phänomenales ergriffen, vom Phänomen aus dringt man in die Sphäre des Seienden, die ontologische, vor. Die Notwendigkeit, die Phänomene bzw. ihre ontologischen Bedingungen zusammen zu denken, die Forderung der Synthese, führt zum System. Aber wie weit eine Synthese gelingt, wie weit gar ein System sich durchführen läßt, ist nie von vornherein entscheidbar. Auch beweist die Unmöglichkeit der Synthese für unser Erkennen nie etwas gegen das Zusammenbestehen der von den Phänomenen her erschlossenen Sachverhalte. Das führt überall auf nicht »gegebene«, nicht gebbare »metaphysische Gegenstände«. Diese sind im strengsten Sinne weder beweisbar noch widerlegbar, wohl aber »diskutierbar«. »Meta-

physische Probleme sind überhaupt solche, die einen unauflöslich irrationalen Restbestand enthalten. Dieser bleibt in allem Vordringen der Einsicht unangetastet stehen ...« »Die kritische Umreißung eines solchen Irrationalen ist unter allen Umständen eine wichtige philosophische Aufgabe, und oft die einzige, die zu leisten möglich ist« (648/49). Da also Metaphysik unerläßlich und metaphysische Gewißheit unmöglich ist, bleibt nur hypothetische Metaphysik übrig. Aber N. Hartmanns Haltung unterscheidet sich sehr wesentlich von der jener zahlreichen Denker des späteren 19. Jahrhunderts, die eine hypothetische Metaphysik versuchten. Sie alle stellen ein metaphysisches System auf, das sie an den Tatsachen und Theorien der Einzelwissenschaften messen, es ihnen nötigenfalls durch Hilfsannahmen anpassend. Indem sie so ihre Prinzipien durch Bewährung der Folgen bestätigen, nehmen sie eine ähnliche Wahrscheinlichkeit für ihre Theorien in Anspruch, wie etwa die Physiker für die ihren. Man kann dabei zwei Typen unterscheiden, deren einen Ed. v. Hartmann, deren anderen W. Wundt vertritt. Der Philosoph des Unbewußten will alle Erscheinungen aus seinen Annahmen erklären. Nur die Prinzipien beansprucht er induktiv zu gewinnen; aus ihnen leitet er deduktiv alles ab, was ihm als wissenschaftliches Resultat gegenübertritt, wobei oft unvermutet die Deduktion sich in einen Mythos verwandelt. Wundt begnügt sich vorsichtiger damit, zwischen den möglichen Grundannahmen aus dem Gesamteindruck der wissenschaftlichen Erkenntnis heraus zu entscheiden, wobei er den Einfluß der »Gemütsbedürfnisse« zugesteht. Absichtlich verzichtet er darauf, seine Annahmen auszumalen und den Aufbau der Welt im einzelnen aus ihnen abzuleiten. So bleibt er der Wissenschaft näher, aber sein System behält etwas Vages und Vieldeutiges. Gemeinsam ist ihnen beiden und, so weit ich sehe, allen älteren Vertretern einer hypothetischen Metaphysik der geschlossene Bau des Systems und das Vorbild der einzelwissenschaftlichen Hypothese, daher das Streben, mit einer möglichst kleinen Zahl von Annahmen möglichst viel zu erklären.

Nikolai Hartmann unterscheidet sich von ihnen im Ausgangsmaterial wie im Ziel. Am Anfang stehen für ihn nicht »Ergebnisse« der Einzelwissenschaften, sondern Phänomene und die Probleme, die sich aus der Notwendigkeit ergeben, die Erscheinungen zusammen zu denken. Daß diese Probleme sich vervielfältigen, wenn die den Wissenschaften verdankte Erweiterung der Welt hinzugenommen wird, dürfte er nicht abstreiten wollen. Vor allem liegt ihm daran, weder ein Phänomen wegzuerklären noch ein Problem deshalb auszuschalten, weil es nicht in ein System paßt. Sein Ziel ist daher nicht eine deduktive Theorie, aus

der sich das Einzelne möglichst einfach ableiten lassen soll, keine Rationalisierung des Irrationalen; sondern er will das jeder Rationalisierung Unzugängliche als solches aufweisen, »umreißen«. Das Staunen steht so nicht nur am Anfang, sondern auch am Ende der Philosophie. »Hypothetisch« nennt er diese Metaphysik nicht, um sie dadurch den allgemeinen Hypothesen der Naturforschung anzunähern, sondern um das kritische Bewußtsein jeder Problemlösung gegenüber wachzuhalten, den Vorrang der Phänomene und Probleme vor den Lösungen auszudrücken. Die Tragfähigkeit jedes Arguments, die Sicherheit jedes Schritts wird kritisch geprüft. Diese Haltung fordert zur Mitarbeit auf. Es kann sich ihr gegenüber nicht darum handeln, das Ganze abzulehnen oder anzunehmen, noch weniger es als »Gedankendichtung« zu beurteilen — man wird zur Teilnahme an der Arbeit eingeladen. Dieser Aufforderung sollen die folgenden Bemerkungen entsprechen.

II.

Das Grundphänomen des Sittlichen.

Die phänomenologische Betrachtung setzt wie billig bei der Kritik an Kant ein. Hartmann ist gerade hier aufs stärkste von Scheler[1]) beeinflußt, erkennt aber schon durch den Aufbau seiner Gedanken an, daß Kant das Grundphänomen des Sittlichen aufgewiesen hat. Seit der Kritik Simmels und Hensels, in der alte Einwände Jacobis und Schleiermachers in schärferer, die Kantische Grundentdekkung besser würdigender Form wiederkehren, dürfte als anerkannt gelten, daß die Ableitung des ethischen Inhalts aus der Form des Sittengesetzes, des kategorischen Imperativs, nicht gelungen und unmöglich ist. Es fragt sich, was nach dieser Erkenntnis von dem Kantischen Ansatze übrig bleibt. Kant setzt den ethischen Wert, der für ihn der einzige unbedingte Wert ist, in den guten Willen. Hartmann interpretiert das durch die Sätze: »Der Wille bestimmt oder schafft die Werte, nicht die Werte den Willen. Der Wille also ist dann nicht gebunden an etwas, was an sich wertvoll ist, sondern das Wertvollsein ist nichts als der Ausdruck dafür, worauf er sich richtet. Werte sind Richtungsbegriffe des reinen Wollens« (90). Die von Hartmann unterstrichene Formulierung: der Wille schafft die Werte, trifft Kants Meinung ganz und gar nicht, auch dann nicht, wenn man sie vom »reinen Wollen« versteht. Der Wert liegt für Kant in der Bestimmtheit des Willens durch das Gesetz, das

1) Vgl. zu Scheler meinen Aufsatz: Recht und Grenzen des Formalen in der Ethik. Logos VII, 1917.

Gesetz aber ist mit der Vernunft gegeben. Die erste Frage der Kritik der praktischen Vernunft lautet (Akademieausgabe 5, 15): »Ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich zulange.« In der Folgerung zu § 7 heißt es (a. a. O. 31): »Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen.« Also die Vernunft, nicht der Wille gibt das Gesetz. Das Vernunftgesetz folgt allerdings aus dem Wesen des Willens — aber das Wesen des Willens ist doch nicht vom Willen geschaffen. Das Gesetz ist (a. a. O. 32) ein Gesetz »für alle vernünftigen Wesen, sofern sie überhaupt einen Willen, d. i. ein Vermögen haben, ihre Kausalität durch die Vorstellung von Regeln zu bestimmen.« Hier ist zugleich deutlich gesagt, was Kant unter »Wille« versteht. Wille ist ihm durchaus nicht identisch mit »Begehrungsvermögen«, ist überhaupt kein anthropologischer Begriff, daher Kant in der Anthropologie das Wort »Wille« geflissentlich vermeidet. Sehr deutlich ist die Begriffsbestimmung am Anfang von Kants letztem ethischem Werke, der »Einleitung in die Metaphysik der Sitten« (Akademieausgabe 6, 213): »Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjekts angetroffen wird, heißt der Wille. Der Wille ist also das Begehrungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet, und hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst.« Also: Wille und praktische Vernunft sind identisch, Autonomie des Willens heißt Autonomie der praktischen Vernunft. Für das Subjekt sind die Gesetze der praktischen Vernunft bindend, daher scheut sich Kant nicht, sie »objektiv« zu nennen. In der von Menzer neuerdings (1924) herausgegebenen Vorlesung Kants über Ethik heißt es (S. 3): Die praktische Philosophie ist »eine Wissenschaft über die objektiven Gesetze der freien Willkür, eine Philosophie der objektiven Notwendigkeit der freien Handlungen oder des Sollens, d. h. aller möglichen guten Handlungen.« Da diese Vorlesung zwischen 1775 und 1780 anzusetzen ist (vgl. a. a. O. 326), so ist Kants Stellungnahme während der ganzen Zeit seines kritischen Philosophierens dieselbe geblieben.

Sachlich ist die Rechtfertigung Kants gegen einen Vorwurf, der aus falscher Interpretation entspringt, deshalb wichtig, weil sie zugleich eine Doppeldeutigkeit des Worts »objektiv« und eine von N. Hartmann nicht berücksichtigte Möglichkeit aufzeigt. »Objektiv« ist in einem Sinne, was vom Belieben, von der Willkür des Subjekts, in einem anderen, was vom Wesen des Subjekts und von Beziehungen zum Subjekt unabhängig ist.

Was nach Hartmanns Ausdruck (134) »dem erfassenden Subjekt als Unabhängiges, Unverrückbares entgegentritt, ihm eine selbständige Eigengesetzlichkeit und Eigenkraft entgegensetzt, welche das Subjekt nur erfassen oder verfehlen, aber nicht abwenden kann«, das hat dem Subjekt gegenüber den Charakter des Ansichseins. In diesem Sinne ist das Subjekt selbst »an sich«; denn auch seine eigene Konstitution kann das Subjekt nur erfassen oder verfehlen, nicht aber aufbauen oder wählen. Durch Selbsterziehung läßt sich die individuelle Bestimmtheit — nicht die allgemeine Subjekt-Natur — des Subjekts in gewissem Maße ändern; mit dieser Aenderung ist eine veränderte Wertempfänglichkeit und eine veränderte Stufenreihe der Werte verbunden. Aber soweit und solange ein Subjekt eine bestimmte Wertempfänglichkeit besitzt, hängt der empfangene Wert und die erfaßte Werthöhe nur vom Wesen, nicht vom Wollen des Subjekts ab. Ebenso steht es mit ungewollten Veränderungen des Subjekts oder seiner Lage. Auch die Güter, die nur vermöge einer bestimmten Beschaffenheit des Subjekts Güter für das Subjekt sind, wie z. B. ein erwärmter Raum für den Frierenden, ein kühler für den, der dem Sonnenbrand entfliehen möchte, sind, diese Bestimmtheit des Subjekts vorausgesetzt, »an sich« Güter — d. h. das frierende oder erhitzte Subjekt kann an ihrem Gut-Charakter nichts ändern — nur der Sachverhalt, an dem der Guts-Charakter haftet, schließt die besondere Lage des Subjekts ein. Bedeutet »Ansichsein« der Werte nur Unabhängigkeit ihrer Wertigkeit von der Willkür des Subjekts, so folgt aus ihm nicht, daß die Werte auch vom Sein und von der Beschaffenheit der Subjekte unabhängig sind. Für die Güterwerte gibt Hartmann zu, daß sie zwar nicht an die Wertschätzung durch ein Subjekt, wohl aber an das Wertvollsein für ein Subjekt gebunden sind (127). Aber von den »Personwerten« gelte das nicht, sie seien an sich wertvoll. Nun ist gewiß richtig, daß Personwerte nicht deshalb gelten, weil für eine fremde Person die werttragende wertvoll ist; aber dem ist zweierlei hinzuzufügen: erstlich daß jeder Wert, obwohl in seinem Gelten von der Werthaltung durch ein Subjekt unabhängig, sich doch erst in einer Werthaltung erfüllt, daß sein Sinn diese Erfüllung durch eine Werthaltung einschließt, zweitens, daß die Verwirklichung von Personwerten mindestens für die werttragende Person ein Gut ist. Auf diese, jetzt nur angedeuteten Zusammenhänge ist zurückzukommen, wenn der Begriff »Person« erörtert wird. Hier sei die Stellung K a n t s zum »Subjektivismus« nochmals präzisiert. Kant ist durchaus nicht Subjektivist in dem Sinne, daß er das sittlich Geforderte von dem Willen des Subjekts abhängig machte. Dagegen haftet für ihn der sittliche Wert allerdings am Subjekt, genauer am Willensentschluß des Sub-

jekts, daran, daß der individuelle Entschluß aus reinem Willen, aus der sittlichen Vernunft entspringt. Soweit stimmt Hartmann ihm zu. »Die Stellung des Subjekts zum Sollen ist der zentrale Punkt im sittlichen Problem« (164). Aber Kants Behauptung, daß der Wert allein im guten Willen liege, schließt noch mehr in sich und an diesem »Mehr« haftet das, was zu bestreiten ist. Kant ist nämlich überzeugt, daß der rechte Wille mit der rechten sittlichen Einsicht unmittelbar verbunden ist. Diese Ueberzeugung kehrt die Sokratische These, daß Wissen Tugend sei, um — Tugend ist von selbst zugleich Wissen — ethische Unwissenheit gibt es nicht. Diese Ueberzeugung teilt Kant mit den meisten seiner Zeitgenossen und (von Hegel und Schleiermacher abgesehen) auch mit den meisten seiner Nachfolger. Er bringt sie in Verbindung damit, daß der Inhalt des Sittlichen aus der praktischen Vernunft entspringt. Aber aus diesem Satze allein folgt die Unmöglichkeit sittlichen Irrtums bei gutem Willen noch nicht — sonst könnte es in rationalen Wissenschaften keine Fehlschlüsse geben. Vielmehr muß man hinzunehmen, daß die praktische, d. h. zur Sittlichkeit nötige Vernunft jedem Menschen in gleicher Weise innewohnt und nur durch eigene Schuld getrübt werden kann, daß also Verblendung ist, was sittliche Blindheit zu sein scheint. Diese Kant mit Rousseau gemeinsame (ob auch kaum ausdrücklich hervorgehobene) Ueberzeugung stützt sich auf den sittlichen Takt der Einfältigen und Herzensreinen. Aber daß dieser Takt wirklich immer das objektiv Geforderte trifft, ist augenscheinlich falsch. Der Glaube daran entspringt dem Wunsche, wenigstens als moralische Wesen möchten alle Menschen gleich begabt sein. Diese Gleichheit jedoch bezieht sich nur auf den zentralen Wert des sittlichen Entschlusses: jedem einzelnen ist immer von neuem die gleiche Aufgabe gestellt, sich gemäß seiner sittlichen Einsicht zu entscheiden; an dieser Entscheidung haftet der sittliche Eigenwert seines Handelns und dieser ist von jedem anderen Werte der Person unabhängig. Hat man eingesehen, daß der Inhalt des Geforderten nicht aus dem Zentralwert allein ableitbar ist, dann wird man die Existenz sittlichen Irrtums oder sittlicher Unwissenheit bei gutem Willen, den die Tatsachen beweisen, auch mit der Theorie vereinbar finden. Dieser Irrtum bezieht sich nicht nur auf die Tatsachen, auf die unser Handeln sich richtet — Irrtum dieser Art leugnet auch Kant nicht — sondern auch auf die geforderten Werte, die das Handeln leiten sollen. Existiert sittliches Nichtwissen und sittlicher Irrtum, dann muß die Sittlichkeit des Willens von der Höhe sittlicher Einsicht unabhängig sein. In zwei Punkten wird die Kantische These, daß nichts ohne Einschränkung wertvoll sei als allein der gute Wille, nun geändert und ergänzt werden müssen:

Erstens der Wert des guten Willens bleibt der sittlich zentrale, ist aber nicht mehr der einzige um seiner selbst willen geforderte Wert, neben ihm gibt es von ihm verschiedene Werte des in der sittlichen Handlung Erstrebten. Zweitens, dieser zentrale Wert ist Wert der Intention und verschieden vom Werte des Intendierten. Beides sieht Hartmann. Auf das erste stützt sich die Notwendigkeit der materialen Wert-Ethik, das zweite wird S. 456 deutlich ausgesprochen: »Im intendierten Wert liegt nicht der ganze Wert. Umgekehrt, der ganze sittliche Wert liegt im Intentionswert.« Aber diese zweite Einsicht, in der der echte Kern der Kantischen Entdeckung des sittlichen Zentralphänomens erhalten ist, wird von Hartmann nicht an den ihr gebührenden zentralen Ort gestellt; sie wird nicht, wie sie sollte, zum Motiv der Ausscheidung des ethischen Wertbereiches aus dem ganzen Reiche der Werte und zum Prinzip des Aufbaus dieses Wertbereichs. Die Folgen werden sich bei der Kritik der Werttafel deutlich zeigen. Ganz allgemein sei schon hier darauf hingewiesen, daß darin zugleich ein Mangel der Methode hervortritt. Aus berechtigter Gegnerschaft gegen die negativistische Haltung vieler Systematiker, die das zu ihrem System nicht Passende wegdeuten wollen und so an Problemen und Phänomenen verarmen, übersieht H., daß in der Sache selbst ein systematischer Zusammenhang liegt, daß insbesondere jedes Wertgebiet ein ihm eigentümliches Zentrum, einen leitenden Zentralwert besitzt — das ethische eben den Intentionswert, — und daß von diesem aus das ganze Gebiet gesehen werden, mit ihm jede Seite der Sache und jedes Sonderphänomen in notwendigen Zusammenhang gebracht werden muß, um in seiner spezifisch ethischen Bedeutung erkannt zu sein.

Hartmann begründet den ethischen Apriorismus durch den Nachweis, »daß es eine an sich seiende ideale Sphäre gibt, in der die Werte ursprünglich heimisch sind, und als deren selbständige, von keiner »Erfahrung« abhängige Inhalte sie apriori erschaut werden« (96). Das primäre Bewußtsein dieses Apriori ist Wertfühlen — so schließt sich Hartmann dem Pascal-Schelerschen Gefühls-Apriorismus an. Was wir Gewissen nennen, ist im Grunde dieses primäre, einem jeden im Gefühl liegende Wertbewußtsein (121). Werte sind intuitiv erfaßbare »Wesenheiten« (109). Sie sind nicht von den Wertdingen, den Gütern abhängig, sondern diese von ihnen. »Wertvoll kann etwas nur sein durch Beziehung auf einen Wert selbst. Dieser muß bereits feststehen« (112). Die Werte haben »ideales Ansichsein«, d. h. sie gehören ähnlich wie die logischen und die mathematischen Gegenstände einer ideal-seienden Sphäre an. Damit ist zweierlei gesagt: ihre Nicht-Realität

und ihre Unabhängigkeit vom Subjekt. Die Werte als solche sind nicht einmal realisierbar; realisiert werden nur die Wertmaterien, denen als realen wie als idealen der Wertcharakter zugehört (136). Das unwirklich Wertvolle drängt aber auf Verwirklichung hin (145); Werte werden erst dadurch zu Prinzipien des Ethos, »daß sie die Sphäre der Wesenheiten und des idealen Ansichseins transzendieren und in die fluktuierende Welt der ethischen Akte eingreifen« (147). Sie werden so teleologisch wirksam. Aber diese Teleologie ist nicht allgemein und von selbst vorhanden, sie muß durch eine Person vermittelt werden. Die ideale Sphäre hat nur einen axiologischen, keinen ontologischen Primat (153). Seinsollen haftet an allen Werten, es wird aber aktual nur dann, wenn das Gesollte nicht ist, wenn eine Spannung zwischen Wertsphäre und Wirklichkeit besteht (156). Das Sollen geht also von der an sich seienden idealen Sphäre aus — aber realisiert kann es nur durch ein reales Subjekt werden (161). So entsteht aus dem Seinsollen, wo es nicht verwirklicht ist, für das Subjekt ein Tun-sollen, der Wert wird für das Subjekt Zweck (165). Darum ist die Stellung des Subjekts zum Sollen das ethisch zentrale Problem. »Das Subjekt als praktisches ist der ruhelose Punkt im Sein, in welchem dieses aus seinem ontologischen Gleichgewicht herausfällt, etwas über sich hinaussetzt, aus sich heraus produziert« (164). Daraus ergibt sich nun das Verhältnis der sittlichen Werte zu den Güterwerten. Was in der sittlichen Handlung erstrebt ist, ist stets ein Güterwert, auf ihm ist der Wert der Handlung fundiert. Aber vom Güterwert hängt doch der Wert der Handlung nicht ab — vielmehr ist er ein Wert der Person, er haftet an der Intention auf den Güterwert, nicht am Erreichen des Gutes, ja nicht einmal an der Höhe des Güterwerts. »Handlung, Wille, Gesinnung — bis in die innerste rein gefühlsmäßige Stellungnahme hinein — sind die Träger der eigentlich sittlichen Werte; und damit ist zugleich das Subjekt ihr Wertträger, und zwar der einzige, der für sie in Betracht kommt. Diese Werte sind »relativ« auf die Person als ihren Träger. Denn eben als Wertträger der sittlichen Werte ist das Subjekt Person« (169). Als Personen in diesem Sinne sind wir uns selbst, sind uns die Mitmenschen gegeben. »Wir haben ein Bewußtsein von Personen und zwar ein ebenso primäres wie von Sachen, — ein unmittelbares Wissen darum, daß diese uns umgebenden Wesen nicht wie Dinge gleichgültig gegen uns dastehen, sondern in jeder Lebenslage irgendwie Stellung nehmen zu uns, uns ablehnen oder anerkennen, anfeinden oder lieben« (209). Diese Personalität ist aber streng begrenzt auf reale Subjekte, d. h. für unser Wissen auf Menschen. Die Wirklichkeit ist nur soweit teleologisch, wie

Personen in ihr wirken. Jede teleologische Metaphysik widerspricht der Freiheit und damit der Sittlichkeit. Ebensowenig sind Gemeinschaften Personen, sie sind nur insofern »quasi-personal«, als sie von realen Personen repräsentiert werden (223).

Wohl berührt Hartmann in diesen Aufstellungen das sittliche Zentrum, die einzelne »Tat« (im weitesten Sinne, in dem das Wort auch jede rein innere Entscheidung umfaßt), aber er überschreitet es immer sogleich, um ihren Träger, die Person zu betrachten. Sittlich jedoch oder unsittlich ist zunächst die einzelne Entscheidung, die auch gegenüber der personalen Bestimmtheit als »frei« gedacht werden muß. Hartmann wird das nicht bestreiten, da er gegen jede Verdinglichung der Person kämpft und sie aktual zu begreifen sucht. Aber damit das gelingt, ist eine tiefere Analyse des Subjekts oder, wie im Anschluß an Fichte gesagt werden sollte, des Ich nötig. »Ich« ist gewiß nicht »Gegenstand«, aber indem ich »Ich« sage, vergegenständliche ich doch für mich diesen Nicht-Gegenstand. Dabei trenne ich mich von allem, was ich verdinglichen kann, vom Leibe, von Vorstellungen, seelischen Anlagen, sozialer Stellung — und weiß dieses alles als zu mir gehörig. Nicht zufällig stammt das Wort »Person« von der Larve, der Maske, durch die der Schauspieler spricht. Der Schauspieler ist diese Person und ist sie doch nicht; er kann die Maske ablegen. So weiß ich alle Bestimmtheit meines Selbst als etwas, das sich vom aktualen Ich jeweils auch loslösen läßt, obwohl es sonst zu ihm gehört. Als Ich kann ich mich betrachten, habe Selbstbewußtsein. An dieser Fähigkeit, mich mir selbst auch gegenüberzustellen, haftet das sittliche Urteil, das jeder nur über sich selbst fällen kann, haftet die Reue, die Möglichkeit der Umkehr, die Spontaneität des echten Entschlusses. Wohl liegen hier ungeheuer schwierige Probleme vor — unter ihnen wohl das schwerste, daß Selbstbewußtsein, Spontaneität usf. durch die Anlage, das Schicksal, ja durch jede eigene frühere Tat beschränkt werden, während sie als frei von uns gefordert sind und zwar gefordert durch uns selbst. Diese Probleme lassen sich hier nicht entwickeln — aber ihr Ort muß aufgezeigt werden. Hartmann sieht sie alle von der Person her, sie bestehen aber in einer andern Form zwischen Tat und Person. Auch die Allgemeinheit des kategorischen Imperativs gewinnt so einen guten Sinn: im sittlichen Urteil objektiviere ich alle Besonderheit meiner Person, ich entfremde sie mir — um jeden Bestandteil, der das Urteil beeinflussen könnte, nur soweit anzunehmen, wie er vor dem allgemeinen Werturteil eines unparteiischen Richters standhält. Das gilt unabhängig von der Kantischen Ableitung des ganzen ethischen Inhalts aus der Allgemeinheit des Gesetzes. Auch die Werte, die an der Indivi-

dualität meiner Person haften, werden so einer Beurteilung auf ihre Allgemeingültigkeit unterzogen. Es mag sein, daß nur ich, weil mir diese ganz einzigartige Aufgabe gestellt ist oder weil ich allein diesen ganz einzigartigen Wert sehe und verwirklichen kann, eine Pflicht zu dieser Entscheidung und damit das Recht habe, sie trotz widerstreitender anderer Werte zu vollziehen. Trotzdem löse ich im sittlichen Urteil über mich selbst diese einzigartige Lage und diese besonderen Eigenschaften von mir dem Urteilenden los, stelle mir mein so bestimmtes Selbst wie ein fremdes gegenüber, verallgemeinere das Besonderste und frage, wie ich als sittlich Urteilender in einem so beschaffenen Fall entscheiden muß. Nur dann habe ich Recht und Pflicht zu dieser Entscheidung, wenn ich beides bei voller Einsicht dem einzigen, der den Entschluß zu fassen hat, zubilligen müßte, auch wenn ich nicht dieser einzige wäre.

Auch die »Quasi-Personalität« der Gemeinschaften gewinnt so tieferen Sinn. Wenn ich für eine Gemeinschaft handle, bin ich nur noch ihr Vertreter, nicht mehr dieser besondere Mensch mit besonderen Interessen. Ich verpersönliche dann in mir die Gemeinschaft. Die tiefsten Konflikte zwischen einzelnem und Gemeinschaft entstehen, wenn das Ich von zwei personalen Zentren zugleich beansprucht wird, wenn »in« mir beide Zentren streiten, wobei die räumliche Metafer die schwersten Probleme birgt.

III.

Die Tafel der sittlichen Werte.

Ein vollständiges Wertsystem oder auch nur das vollständige Gerüst eines Wertsystems kann schon deshalb nicht Aufgabe der Ethik sein, weil die sittlichen Werte nur einen Teil aller Werte bilden. Dazu kommt für Hartmann die Ueberzeugung, daß sich Werte nicht rational ableiten, nur schauend entdecken lassen und daß diese Wertforschung erst in den Anfängen steht. Trotzdem so ein tastendes, suchendes Verfahren ihm geboten scheint, begnügt er sich nicht etwa mit einer bloßen Wert-Aufzählung. Schon daß die spezifisch ethischen Werte als Personwerte ausgezeichnet sind, führt darüber hinaus. Außerdem bedarf ethische Erkenntnis einer Höhenordnung der Werte; denn sittlich gefordert ist die Richtung auf den höchsten jeweils erreichbaren Wert. Hartmann sieht wie Scheler den Grund aller menschlichen Unsittlichkeit in der Preisgabe höherer, besonders personaler Werte infolge des Eigen-Interesses an niederen Güterwerten (247). Denkbar sei ein auf den Unwert als solchen gerichteter satanischer Wille, aber der Natur des Menschen widerstreite es, Wertwidriges um seiner selbst willen zu begehren (344). Diese auf

Augustinus zurückgehende Behauptung dürfte nicht einwandfrei sein. Paul Hensel (Hauptprobleme der Ethik, 2. Aufl. S. 82 f.) nennt als Beispiel eines positiv bösen Willens die verbreitete Neigung, eine Feierlichkeit zu entweihen, Wertvolles nutzlos zu zerstören. Nachfühlbar scheint mir die Tendenz des Herabziehens, der hämischen Verleumdung, der Schadenfreude zu sein; ich bezweifle, daß diese Neigungen ganz als Schutz des Selbstgefühls gegen die Bedrohung durch Wert-Ueberlegenes erklärt werden können. Die große Menge des Unsittlichen beruht allerdings auf Bevorzugung niederer Werte infolge ihrer Verbundenheit mit dem eigenen Selbst. Daß übrigens die Schelersche Formel, es sei stets der höchste erreichbare Wert zu verwirklichen, der wirklichen sittlichen Lage nicht voll genug tut, erkennt Hartmann an. Die Wertreihe ist nicht eindimensional; daher muß zwischen Werten gleicher Höhe entschieden werden (250). Wichtiger noch ist, daß der niedere Wert den höheren fundiert, trägt — daher die Verletzung des niederen Wertes den größeren Unwert zur Folge hat. Erst wo der niedere Wert realisiert ist, hat Erfüllung des höheren Sinn (549, 551). Aus diesem Grunde nennt Hartmann den niederen Wert stärker. Daraus folgt eine tiefe Wert-Antinomie: die dringendere Pflicht geht oft auf den niederen Wert, während doch die Realisierung des höheren das eigentlich Geforderte ist. Es sei übrigens darauf hingewiesen, daß diese Wahrung der Stärken-Ordnung, der Fundierung wesentlich »europäisch« (vielleicht außerdem auch chinesisch) ist. Die anti-europäische Richtung im russischen Geiste wird anders urteilen — aber mit Unrecht, wie sich wohl aus den verzweifelten Widersprüchen bei Dostojewski, sogar aus der Annäherung Dostojewskis an den europäischen Typ der Ordnung, nachweisen ließe.

In den Werten ist ihr Höhenverhältnis mitgegeben (257), aber es fehlt der einheitliche Maßstab, das durchgehende Kriterium (260). Die beste Hilfe bietet, wie schon D. v. Hildebrand gesehen hat, die »Wertantwort«, d. h. die Art der Billigung, Anerkennung, Bewunderung eines Wertes, die sich in den Prädikaten seiner Beurteilung ausspricht (255). H. weist die Skala dieser Prädikate in der Ethik des Aristoteles auf (256). Auch auf jeden Unwert gibt es eine spezifische Antwort — und es zeigt sich, daß die Mißbilligung der Unwerte dort am stärksten ist, wo die gegenüberliegenden Werte am niedrigsten liegen — das bestätigt die Einsicht in das Verhältnis zwischen Werthöhe und Wertstärke. »Die Stärke eines Wertes dokumentiert sich eben *in der Schwere der Verfehlung ihm gegenüber*, während seine Höhe sich in dem Verdienst um seine Erfüllung dokumentiert« (547).

Die Mannigfaltigkeit der Werte, auch der gleich hohen, und der Widerstreit zwischen Stärke und Höhe erringen echte ethische Konflikte, d. h. Widerstreite zwischen Wert und Wert, die ohne Wertverletzung, ohne Schuld unlösbar sind (251). Es gibt keinen Monismus der Werte, wohl aber ist der Monismus der Ethik als Aufgabe der Wert-Synthese festzuhalten, so fern wir auch diesem Ziele sein mögen (267) — ganz ähnlich wie in jedem einzelnen Wert-Konflikte die möglichste Wahrung jedes Werts, die möglichste Verminderung jedes Unwerts, also die höchste erreichbare Wert-Synthese gefordert ist.

Die ethische Wert-Tafel ist auf die personalen Werte hin orientiert aber nicht auf sie beschränkt, da sich die personalen Werte auf elementareren aufbauen. Eine niederste, blasseste Wertschicht ist dadurch ausgezeichnet, daß in ihr nicht nur Wert und Unwert, sondern zugleich Wert und Wert einander so gegenüberstehen, daß zwei Gegensätze hier werthaft sind. Diese Schicht ist durch Analyse des Wertes und Sollens zu erreichen und ordnet sich nach dem Kantischen Kategorienschema (271). So haftet in modaler Hinsicht ein Wert an der erhabenen Notwendigkeit wie an ihrem Gegenteil, der Freiheit, so ist die Realität der Werte wertvoll, aber ebenso ihre Nicht-Realität, weil diese allein ihre Realisierung fordert und daher die höheren Intentions-Werte fundiert. Relational steht z. B. der Wert der Aktivität dem der Beharrung, oder wie H. in physikalischer Analogie sagt, der Trägheit, gegenüber (»ontische Trägheit der ethischen Substanz« 280). Quantitativ-qualitativ haftet ein Wert an der Allgemeinheit wie an der Individualität, am Teil wie am Ganzen — beide Werte stehen teleologisch in Wechselbedingtheit und doch zugleich in realer Antinomie (299). Diese Wert-Antinomien durchziehen das ganze Wert-Reich, wiederholen sich auf jeder seiner Stufen. Die Aufgabe des sittlichen Lebens ist demgegenüber eine immer erneute Synthese (301). Die allgemeinen Wertgegensätze bilden (270) gleichsam einen intelligiblen Wertraum, in dem jedes Wertgebiet, also auch das sittliche sich in seiner Art entfaltet.

Außerdem gibt es zwei Reihen von Werten, die die personalen Werte inhaltlich bedingen, d. h. ohne deren Geltung und ohne deren Realisierung personale Werte nicht Realität gewinnen können. In diesen und ebenso in allen höheren Wertgruppen steht nicht mehr Wert gegen Wert, sondern nur noch Wert gegen Unwert (306). Die erste dieser Reihen bezieht sich auf die Fundamente, auf denen die Person sich aufbaut. H. unterscheidet hier Leben, Bewußtsein, Tätigkeit, Leiden, Kraft, Willensfreiheit, Vorsehung (gemeint ist: menschliche Voraussicht) und Zwecktätigkeit. An sich gehören diese Werte nicht der sittlichen Sphäre an; einige von ihnen

wie Leben, Bewußtsein, Kraft sind naturgegeben, alle, auch Tätigkeit, Willensfreiheit, Voraussicht lassen sich im Dienste des Bösen wie des Guten verwenden, aber alle sind für Sittlichkeit grundlegend, da ohne ihre Realisierung der Träger der Sittlichkeit fehlt.

Die zweite vorbereitende Reihe, die der Güterwerte, darf weder mit den eigentlich sittlichen, den Personwerten verwechselt noch, wie Kant wollte, aus der Ethik verdrängt werden. »Sie sind nicht sittliche, aber sittlich relevante Werte« (328). Sittliche Werte sind auf Güterwerte fundiert, da alles Streben sich auf Güter richtet. Daß aber die Güterwerte für sich nicht sittlich sind, beweist die Unabhängigkeit der sittlichen Höhe von der Werthöhe des intendierten Gutes. »Der sittliche Wert steigt eben nicht mit der Werthöhe des intendierten Sachverhalts, sondern mit der Größe des Einsatzes« (329). Daher ist die Ranghöhe der Güterwerte für die der sittlichen Werte »nahezu gleichgültig«. »Nur die Art der Fundierung überhaupt ist von Wichtigkeit« (335). Jeder Schritt einer Person im gemeinsamen Leben mit anderen ist »ein Schalten mit Güterwerten in bezug auf Personen«. »Dieses Schalten aber ist eben dasjenige, um dessen moralische Wertqualitäten es sich in der Handlung, im Wollen, ja schon in der Gesinnung handelt« (335).

Die eigentlich sittlichen Werte unterscheiden sich von den übrigen Werten allgemein nicht durch Ranghöhe, auch nicht durch Fundiertsein auf andere Werte, sondern dadurch, daß sie der Person zugerechnet werden. Die Person trägt für Wert und Unwert die Verantwortung — d. h. aber alle sittlichen Werte sind auf Freiheit bezogen (337). Innerhalb der ethischen Werte in diesem engeren Sinne des Wortes zeichnen sich zunächst einige Grundwerte aus, die die ganze Wertgruppe durchziehen. Von ihnen sind dann speziellere Werte zu unterscheiden, die in verschiedenen Perioden und für verschiedene Menschen sehr verschieden hervortreten, die Tugendwerte.

Der tragende sittliche Grundwert ist der des Guten, der entgegenstehende Unwert der des Bösen. Bei der Vieldeutigkeit des Wortes »gut« ist das Spezifische am Unwert leichter erkennbar. »Böse ist weder das ideale Sein der Unwerte, noch das reale Bestehen des Wertwidrigen, sondern einzig die Teleologie der Unwerte in der realen Welt« — entsprechend also ist gut einzig die Teleologie der Werte in der realen Welt (345). Das Gute ist aufgebaut auf den intendierten Sachverhaltswert und auf den Wert der intendierenden Akte (Freiheit, Zwecktätigkeit, Kraft, Vorsehung). Aber die intendierenden Akte sind nicht sittlich gut, ihre Kraft und ihre sonstigen Vorzüge können ja ebensowohl im Sinne des Bösen wie des Guten verwendet werden — vielmehr ist

entscheidend der auf beiden Wert-Arten aufgebaute »qualitative Intentionswert« (348). Diese Intention ist beim Guten, wie schon ausgeführt und mit den dargelegten Einschränkungen auf den höheren Wert gerichtet. Während das Gute allgemein gefordert ist, sind die übrigen Grundwerte speziellerer Natur. So das Edle, das H. mit dem »Ungemeinen« gleichsetzt (356). Schelers Beschränkung des Edlen auf die vitale Sphäre wird (357) bekämpft. Dann Fülle und Reinheit, die miteinander in Antinomie stehen.

Die speziellen sittlichen Werte, die Tugendwerte, sind Werte des menschlichen Verhaltens selbst. Eine vollständige Tafel der Tugendwerte ist eine unerfüllbare Aufgabe; vielmehr muß man sich begnügen, die durch die Geschichte sichtbar gemachten Tugenden ans Licht zu stellen und ihr gegenseitiges Verhältnis zu erörtern. Demgemäß unterscheidet H. (da er sich auf die mediterran-europäische Kulturentwicklung beschränkt) drei Gruppen: eine antike, eine christliche, eine moderne. Die erste Gruppe wird im Anschluß an Platon und Aristoteles dargestellt; Grundtugend ist hier Gerechtigkeit. Besonders hervorzuheben ist die tiefe Deutung, die H. der aristotelischen Lehre von der Tugend als einer Mitte, von der *μεσότης* gibt. Es handelt sich nicht etwa um die »aurea mediocritas« als einen Wert, sondern darum, daß zwei ontologische Gegensätze, die beide für sich unwertig sind, in einer wertvollen Synthese vereinigt werden (401 f.). In der christlichen Gruppe führt die Tugend der Nächstenliebe. Daß Wahrhaftigkeit und Höflichkeit dieser Gruppe eingeordnet werden, leuchtet nicht recht ein. Die dritte Gruppe ist durch die von Nietzsche benannten Tugenden: »Fernstenliebe«, d. h. Liebe zu höher zu bildenden künftigen Generationen, und »schenkende Tugend«, d. h. das Leben der geistigen Fülle, das freie Ausströmen geistiger Güter gekennzeichnet. Angereiht werden die Werte der besonderen, individuellen Persönlichkeit und der persönlichen Liebe.

Der herrschenden Wertlehre widerstreitet Hartmann, wohl am entschiedensten durch seine Behauptung eines Gegensatzes von Wert und Wert, den er dem Gegensatze von Wert und Unwert zur Seite stellt. Dieser Wertgegensatz soll, wie gesagt, bei den elementaren »Werten« wie »Freiheit«, »Notwendigkeit« usw. hervortreten, während er auf höheren Wertstufen schwindet und nur in der Antinomie zwischen verschiedenen Tugenden z. B. Reinheit und Fülle wiederkehrt. Zweifellos hat H. hier ein wichtiges Verhältnis bemerkt; es fragt sich nur, ob er es richtig gedacht hat. Um Klarheit zu erlangen, ist eine terminologische Festsetzung und Einigung nötig. Hartmann braucht das Wort »Wert« sowohl für die

Eigenschaft der Wertigkeit wie für deren idealen Träger — beides sollte aber scharf geschieden werden. Der ideale Wertträger, z. B. die Personalität oder die Lebendigkeit oder der gute Wille sollte nicht Wert genannt werden; ich brauche dafür den Ausdruck »ideales Gut«. Dabei gebe ich dem Terminus »Gut« allerdings eine weitere Ausdehnung als Hartmann, der das Wort nur für Sachgüter anwendet, Personen als Wertträger und persönliche Eigenschaften nicht Güter nennt. Ein Vorteil meiner Ausdrucksweise ist, daß das Wort »Wertträger« frei wird. Man braucht nämlich einen Ausdruck für die Exemplare der Klasse, die allein sinnvoll nach einem bestimmten Wert beurteilt werden kann (z. B.: Willensentschlüsse relativ zum sittlichen Zentralwert). Sie nenne ich Wertträger, so daß dieser Ausdruck gegen Wert und Unwert sich indifferent verhält. Abgesehen davon ist es unwesentlich, ob man von objektiven und aktualen (personalen) Gütern redet, oder ob man die positiven Wertträger in Güter, wertvolle Akte und Personen einteilt — mir scheint die erste Terminologie bequemer. Dagegen halte ich die Trennung von Wert und idealem Wertträger für sachlich bedeutsam. Jene »kategorialen« Bestimmungen, bei denen nach Hartmann Wert dem Wert gegenübersteht, sind vielmehr ideale Wertträger, die unter der Herrschaft verschiedener Werte bald Wert, bald Unwert tragen. So haften an der Aktivität zunächst Lebenswerte, dann sittlich fundierende Werte, sofern alle Sittlichkeit Handlungen voraussetzt, endlich ein sittlicher Gefolgewert, das was Kerschensteiner als »Aufwühlbarkeit« durch eine sittliche Erkenntnis bezeichnet hat. An der »Trägheit« dagegen oder besser an der »Beharrlichkeit« haften Eigenwerte des Verläßlichen, Treuen, Sicheren, Nutzwerte der Berechenbarkeit, dagegen Unwerte der Lebensschwäche, der sittlichen Unempfänglichkeit, Schlaffheit usf. Dieses Verhältnis findet sich auch bei Gegensätzen, die Hartmann nicht erwähnt und die selbst bei seiner Ausdehnung des Begriffes »Kategorie« kaum als kategorial angesprochen werden dürften: z. B. bei »alt« und »neu«. Es führt zu Werttäuschungen, die auch real bedenkliche Folgen haben, wenn man die Wertträger als Werte ansieht, z. B. das Neue oder das Alte als solches für einen Wert hält. Wenn nun entgegengesetzte Bestimmungen verschiedene Werte tragen (z. B. Allgemeinheit den Wert der Gesetzlichkeit, Individualität den der Fülle), so kann das bei realer Konkurrenz zu Wert-Konflikten führen. Solche Konflikte treten gesteigert bei den »Tugendwerten« hervor: es ist oft unmöglich, sich zugleich ganz wahr und ganz rücksichtsvoll, oder ganz liebend und ganz gerecht zu verhalten. Der Gegensatz besteht aber eigentlich nicht zwischen den Werten, sondern zwischen den Realisationsbedingungen der idealen Wertträger.

Auch in anderen Punkten ist die Darstellung, die Hartmann von den Gegensätzlichkeiten im Wertgebiet gibt, anfechtbar. Es ist nicht genau Wert und Wert-Indifferenz als kontradiktorisch zu bezeichnen. Kontradiktorisch steht ein Wert allem dem gegenüber, was innerhalb seiner Sphäre — denn auf das Zusammengehörige sollte man allerdings den Gegensatz immer beschränken — nicht dieser Wert ist, also dem Unwert so gut wie der Indifferenz. Beides zusammen bildet die Kontradiktion zu Wert. Ferner liegt nicht zwischen jedem Wert und seinem Unwert eine Zone der Indifferenz; es gibt alternative Werte, die ihr ganzes Gebiet zwischen sich und dem Unwert aufteilen. Das scheint mir bei strenger Fassung für den sittlichen Zentralwert (nicht etwa: für alle sittlichen Werte!) zuzutreffen.

Der Hauptfehler der Werttafel dürfte darin liegen, daß der Zentralwert nicht in die Mitte gestellt ist, wie ihm gebührt. Er haftet an der einzelnen Entscheidung, an ihrer Intention. Diese Entscheidung soll der sittlichen Einsicht gemäß sein. Sittliche Einsicht umfaßt aber mehr als den Wert, die Werthöhe und die Wertstärke des Ziels. Es ist gewiß ein bedeutender Fortschritt über Scheler hinaus, wenn Hartmann die größere »Stärke« der »niederen« Werte hervorhebt und wenn er die Eindimensionalität der Werthöhenordnung ablehnt. Aber die ganze Mannigfaltigkeit dessen, was in die sittliche Einsicht eingeht, ist damit nicht entfernt erschöpft. Zunächst handelt es sich keineswegs ausschließlich um die Werthaltigkeit des Ziels, sondern auch um die der Mittel und der ungewollten, aber voraussehbaren Folgen. Es ist öfter ausgeführt worden, daß die vollständige Berücksichtigung aller dieser Momente, wenn sie in explizitem Denken vorbereitet werden müßte, den Menschen überhaupt nicht zum Handeln kommen lassen würde. Das ist kein Gegenargument gegen Gewissenhaftigkeit, sondern nur ein Beispiel mehr für das, was H. den »Widerhaken« in Werten und Tugenden nennt — das Haften von Unwerten an der Realisierung bestimmter Werte. Aber — die Anschauung des wirklichen Verhaltens zeigt, daß ein neues, scheinbar komplizierendes Motiv die Sachlage in vielen Fällen vereinfacht und die Entscheidung herbeiführt. Allgemein läßt sich das durch den Satz ausdrücken: »Dies liegt mir jetzt ob.« Näher lassen sich zwei Momente unterscheiden, die aber eng miteinander zusammenhängen — das eine ist vielleicht am schärfsten durch Goethes Ausdruck »die Forderung des Tages« bezeichnet — das andere durch das Wort »Beruf«, wenn man darunter ganz allgemein das persönliche »Berufensein« meint, das durch persönliche Stellung zu andern (z. B. Elternschaft, Nachbarschaft) ebensogut wie durch Anlage oder durch das, was wir im engeren Sinne »Beruf« nennen,

gegeben sein kann. Aus der Situation, der Forderung des Tages, und aus dem Beruf heraus offenbart sich, was jetzt zu tun ist (Tolstoi hat das am Schluß der Anna Karenina an Ljewin gezeigt). Allerdings hängt von dem vorangehenden Durchdenken der Lage und des Berufs, von der Höhe und dem Umfang der Werteinsicht, der expliziten wie der implizit-gefühlsmäßigen ab, wie viel sich dem einzelnen offenbart.

Reduziert man die Ethik auf den Satz, daß der zentrale sittliche Wert an der Uebereinstimmung von sittlicher Einsicht und Entscheidung haftet, so widerstreitet das allerdings der Mannigfaltigkeit und Fülle sittlichen Lebens. Aber daraus folgt nicht, daß die zentrale Stellung jenes Satzes falsch, nur daß das Zentrum nicht dem ganzen Umfang gleichzusetzen ist. Die Notwendigkeit, jenen Satz zu überschreiten, ergibt sich aus ihm selbst. Höhe und Umfang der Einsicht können gar nicht sittlich wertgleichgültig sein — wie wäre sonst von sittlicher Einsicht zu reden? Nur bedingt die Höhe der Einsicht nicht den spezifischen, sittlich zentralen Entscheidungswert. Aber sich um sittliche Einsicht zu mühen, ist sittlich gefordert.

Die Entscheidung, der Entschluß ferner ist als »echter« Entschluß gemeint, der sofort zur Ausführung drängt, dem daher auch der Drang des Gelingens beiwohnt. Damit bereits sind »Gefolgewerte« bezeichnet, die durch den Zentralwert selbst und durch die Struktur der zentralen Wertträger sich ergeben: die Höhe der sittlichen Einsicht, die Festigkeit des Entschlusses. Es ist deutlich, daß diese Werte abstufbar sind, während der Zentralwert alternativ ist, so daß bei ihm zwischen Wert und Unwert weder eine Indifferenzzone liegt noch auch ein Grad des Werts möglich ist. Es ist hinzuzufügen, daß Gefolgewerte nicht etwa zu verwechseln sind mit konsekutiven oder Nutzwerten. Der Ausdruck »Gefolgewert« soll nicht sagen, daß der Wert an den Folgen hängt, sondern daß er im Gefolge eines Zentralwerts auftritt. Ueber die Höhenordnung zwischen Zentralwert und Gefolgewerten läßt sich nichts allgemein aussagen — ja es ist mir fraglich, ob es überhaupt eine allgemeine Höhenbeziehung, eine Rangfolge zwischen ihnen gibt. Die Gefolgewerte gehen in die Wertgesamtheit der Tat ein — es handelt sich ja nicht um die latente Einsicht der Person, sondern um die jetzt in dieser Tat aktual werdende, nicht um die der Person mögliche Energiehöhe überhaupt, sondern um die Nachdrücklichkeit dieses jetzigen Entschlusses. Fügt man hinzu, daß die Einsicht sich in Werteinsicht, Berufseinsicht, Situationseinsicht spaltet, daß die Entschußkraft ebenfalls verschiedene Seiten aufweist (Raschheit, Unbedingtheit, Nachhaltigkeit), so erkennt man, wie in der Wertsphäre der Tat sich um den sittlichen Zentralwert herum ein ganzes Reich von Gefolgewerten aufbaut.

Die Mannigfaltigkeit der inneren und äußeren Berufe zeigt ferner, daß auch jedes nicht-ethische Wertgebiet für den zu seiner Realisierung Berufenen ethische Bedeutung gewinnt. Das Ethos des Künstlers oder des Forschers fordert, daß er bei jedem seiner Schritte sich von der höchsten ihm erreichbaren künstlerischen oder wissenschaftlichen Einsicht leiten läßt. So projizieren sich alle Wertgebiete in das ethische hinein — ein Verhältnis, das auch für andere Wertgebiete analog besteht.

Von dem Zentralwert her und von der Tat, an der er haftet, erhalten auch die Personenwerte neues Licht. Jede Tat ist Tat einer Person, jede Person schon deshalb Wert-Träger (in meiner Terminologie: eigenwertiges Gut), weil sie sittlicher Handlungen fähig ist. Die Rücksicht auf die Person in ihrer Verschiedenheit von der Fürsorge für das Wohl des Menschen ist von hier aus ableitbar; an Kants Formel, die Menschheit in jedem Menschen immer auch als Zweck zu behandeln, sei nur erinnert. So wenig sie erlaubt, den ganzen Inhalt des Sittlichen abzuleiten, so sicher hat sie doch einen wesentlichen Teil dieses Inhalts getroffen.

Das Verhältnis von Person und Tat ist weiter Ursprung von Werten, deren Widerstreit untereinander z. B. in der Weiterbildung der Kantischen Ethik durch Schiller zutage tritt. Die sittliche Kraft, die eine Tat erfordert, gibt dieser Tat einen eigentümlichen, abstufbaren Wert, der mit dem zentralen Wert eng verbunden ist, aber nicht mit ihm verwechselt werden darf. Bei der Behandlung des Verhältnisses von »Pflicht« und »Neigung« ist das zu berücksichtigen: an sich ist Handeln aus »Pflicht« (aus sittlicher Einsicht) gut — ganz gleichviel, ob entgegenstehende Neigungen da sind oder nicht. Daß die Pflichtbestimmtheit bei entgegenstehender Neigung erkennbar wird, während sie sonst verborgen bleibt, hat nichts mit dem Wert der Handlung, nur mit der Methode der Sichtbarmachung dieses Wertes zu tun. Dagegen wird in der »Selbstüberwindung« ein Wert hinzugefügt. Dieser haftet also daran, daß in der Person ein Widerstand sich dem Geforderten entgegensetzt. Nun ist es zwar nicht richtig, daß dieser Widerstand mit der sittlichen Ausbildung und Höhe der Person einfach abnimmt; denn sittliche Höhe bedeutet keineswegs Schwäche der natürlichen Antriebe und Leidenschaften, sondern nur Fähigkeit, sie zu beherrschen. Aber allerdings wird durch sittliches Handeln und sittliche Bildung eine Einstellung der Person erzeugt, die wenigstens in vielen Fällen das sittlich Geforderte wie von selbst geschehen läßt, gleichsam aus der Notwendigkeit des persönlichen Wesens heraus. So kommt es, daß unser Urteil über Tat und Person oft eine entgegengesetzte Färbung gewinnt. Das ist nicht erklügelt, sondern drückt sich in der »Wertantwort« unmittelbar aus. Wir nehmen bei einem sittlich

Hochstehenden ein gerechtes Verhalten fast ohne besondere Auszeichnung als selbstverständlich hin, das wir bei einem sonst aus bloßem Egoismus heraus Handelnden als Beginn einer Selbstüberwindung loben und ehren. Umgekehrt ist unsere Mißbilligung etwa der gelegentlichen Lieblosigkeit eines warmen, liebevollen Menschen entschieden, während wir das gleiche Verhalten eines gefühlstumpfen kaum beachten. Wir beziehen also die Tat gleichsam auf ein persönliches Niveau und beurteilen sie im Verhältnis dazu. Da die Person keine Sammlung von Dauerqualitäten, sondern eine immer sich bildende und umbildende Einheit ist, so bedeutet eine Tat je nach der Art der Person Erhaltung, Erhöhung, Erniedrigung ihres Niveaus. Umgekehrt weist die Tat auch auf die Person zurück, sie bekundet sich in ihr, wie sie sich in ihren Entscheidungen aufbaut. Wenn man die »Tugenden« so aktual auffaßt, dann behält die Tugendlehre ihre große Bedeutung; Hartmanns Verdienst ist deren lebendige Darstellung. Dazu trägt seine Anknüpfung an die Geschichte, an die Entdeckung der »Tugendwerte« bei.

Hier fehlt indessen noch eine ganze ethisch höchst wichtige Wertschicht — die an den Gemeinschaften haftende. Gemeinschaft und Person gehören zusammen; jede Gemeinschaft gewinnt ihre Realität in Personen — aber umgekehrt erhält die Person ihren personalen Gehalt aus den Gemeinschaften. Die Idee der Gemeinschaft überdauert und bindet die beteiligten Personen selbst dann, wenn die Gemeinschaft an bestimmte Personen geknüpft ist, wie bei der Ehe. Aber solche Gemeinschaften sind nie selbständig; sie wurzeln in großen, die beteiligten Personen überlebenden Gemeinschaften (Staat, Volk, Kirche). Der einzelne Mensch handelt vielfach im Dienste der Gemeinschaften, geleitet durch die ihnen eigentümlichen Werte. Diese lassen sich wie die der früher betrachteten Gruppen in zwei Klassen teilen: solche, die mit der ethischen Haltung der personalen Gemeinschaftsglieder zusammenhängen, wie die Festigkeit, Lauterkeit, Einigkeit, Innerlichkeit der Gemeinschaft, und solcher, die mehr die Gesamthöhe oder die Kraft der Gemeinschaft ausdrücken, wie ihre Macht, ihre Inhaltsfülle, ihre Eigenartigkeit.

Diese Andeutungen — denn mehr hier zu geben ist unmöglich — sollen zugleich eine methodische Bemerkung rechtfertigen: auf ethischem, wie auf jedem anderen Gebiete hat die Aufweisung systematischer Zusammenhänge keineswegs nur jene abschließende Bedeutung, die auch Hartmann ihr zuerkennt, sondern zugleich entdeckende Kraft: sie zeigt, was noch gefordert ist, sie lenkt den Blick auf das Fehlende. Gewiß, es ist unmöglich, Werte oder gar Güter aus systematischen Orten, an denen

sie stehen sollten, abzuleiten — aber das ist auch nirgend sonst, z. B. auch in der Chemie nicht möglich. Das periodische System der Elemente kann ebenfalls das fehlende Element nicht herbeizaubern, es kann nur den Forscher darauf hinweisen, wo und was er suchen soll. Ganz ähnlich steht es mit dem System der Werte — auch dieses kann nur die Wertzusammenhänge als solche teleologischer Art, in denen jedes Glied aus der Idee des Ganzen von jedem andern her gefordert ist, zu entwerfen suchen. Jeder solche Systemversuch wird hinter dem wahren System das vermutlich sehr vieldimensional ist, weit zurückbleiben. Aber der einzige Weg, sich der Idee des wahren Systems zu nähern, führt über System-Entwürfe. Nur dürfen das keine äußerlichen Klassifikationen der Werte sein, sondern sie müssen deren innere Zusammenhänge aufdecken.

IV.

Die Freiheitslehre.

Der dritte Teil des Hartmannschen Werks, die Freiheitslehre, scheint mir der bedeutendste des Ganzen zu sein; ich kenne keine Untersuchung über Willensfreiheit, die sich an Präzision, Ausschaltung des Unwesentlichen, Problemeinsicht, kritischer Schärfe mit ihr messen könnte. Mit aller Entschiedenheit wird die Freiheit als Möglichkeit der Willensentscheidung, als Anfang einer Kausalreihe von jeder Verwechselung und Verwischung gereinigt, die durch Gleichsetzung mit nur innerer Bestimmtheit, mit Freiheit von äußerem Zwang oder mit Entscheidung zum Guten verursacht wird. Freiheit ist Grundbedingung aller sittlichen Phänomene. Zwar Wert und Wertunterschiede bleiben auch ohne Freiheit bestehen, aber sie können dann nicht mehr sinnvoll Anerkennung oder Verurteilung, Bewunderung oder Empörung gegen die Person hervorrufen. »Mit einem Wort, der ganze Sinn der Sittlichkeit wird zunichte, wenn die Freiheit sich als Illusion erweist« (568). Wohl gäbe es auch ohne Freiheit noch Gerechtigkeit und Nächstenliebe, aber das wären dann nur wertvolle Naturerscheinungen, keine sittlichen Phänomene. Gegen alle Abschwächungen im Sinne etwa der Leibnizischen Gedanken, die Kant mit Recht als »Freiheit des Bratenwenders« parodiert hat und die trotzdem z. B. von Paulsen und Stumpf als der Weisheit letzter Schluß angepriesen werden, wird so die Dringlichkeit der Frage hervorgehoben. In der Behandlung des Problems bedeutet Kants dritte Antinomie den Wendepunkt. Hartmann bemüht sich, den Kern der Kantischen Lehre von allem »Standpunktlichem«, von allen Zutaten des »trans-

zendentalen Idealismus« zu befreien. Dann behält er zweierlei übrig: »1. den Nachweis der Tatsache, daß es im sittlichen Sollen eine Macht gibt, die als heterogenes (unkausales) Bestimmungsstück in den Nexus der Kausalfäden eingreift, und 2. den Nachweis, daß die Struktur des Kausalnexus ein solches Eingreifen möglich macht, ohne daß er selbst zerrissen wird« (595). Von anderer Seite gesehen besteht Kants Verdienst darin, »gezeigt zu haben, daß der wahre Sinn der ethischen Freiheit nicht der einer negativen Wahlfreiheit ist, sondern positive Freiheit unter einer Gesetzlichkeit sui generis, die der Kausalität autonom gegenübertritt und sich dennoch ihrem die reale Welt beherrschenden Gefüge eineinfügt, ohne es dabei zu zerreißen« (596). Freiheit ist unmöglich, »wo ein einziger Typus der Determination die ganze Welt in allen ihren Schichten beherrscht« (597). Der Kausalnexus ist (601) keine geschlossene Totalität; denn jede Kausalreihe ist durch eine eingreifende höhere Instanz ablenkbar — so schon die physikalisch-chemische durch die vitale, so weiter die natürliche durch »Kausalität der Freiheit«. Vollständig ist die kausale Determination eben nur, wo eine solche höhere Instanz fehlt (vgl. 617 f.). Unverträglich mit Freiheit wäre jede durchgehende teleologische Bestimmtheit der Natur, und zwar deshalb, weil hier die Mittel aus dem Zweck rückläufig determiniert sind. Jede in diese gerichtete Ordnung eingreifende Freiheit müßte den teleologischen Zusammenhang zerstören, während sie dem kausalen nur ein neues, mit ihm verträgliches Moment hinzufügt. Daher ist in einer durchgehend final determinierten Welt, wie sie die ältere Metaphysik meist annahm, sittliche Freiheit unmöglich (603) [1]). Von dem Drucke dieser finalen Determination hat Kant die Ethik befreit (604). Die Freiheit einer höheren Determination ist nie Freiheit »von der niederen« — das zeigt sich bei der Willensfreiheit schon darin, daß jeder sich Entschließende mit den notwendigen kausalen Folgen seines Eingreifens und mit der selbständigen Kausalität der Bedingungen und Mittel seines Handelns rechnet — ohne kausale Determination wäre gar kein Handeln, also auch kein freies Handeln möglich. Daher kann der Spielraum der höheren Determination nur »über« der niederen, nicht in ihr liegen (622).

1) Es ist bemerkenswert, daß H. hier — ohne daran zu denken — einen Gedanken Schillers aufnimmt. »Gerade dieser gänzliche Mangel einer Zweckverbindung unter diesem Gedränge von Erscheinungen, wodurch sie für den Verstand, der sich an diese Verbindungsform halten muß, übersteigend und unbrauchbar werden, macht sie zu einem desto treffenderen Sinnbild für die reine Vernunft, die in eben dieser wilden Ungebundenheit der Natur ihre eigene Ungebundenheit von Naturbedingungen dargestellt findet« (»Über das Erhabene«).

Kants Fehler liegt darin, daß er die Freiheit als Autonomie der Vernunft oder des Gesetzes versteht. Aber nicht die »Vernunft« entscheidet sich im sittlichen Entschluß, sondern die Person. Die Person muß auch gegenüber dem Sollen, gegenüber dem Wert als frei gedacht werden — sie kann sich für oder wider das Gesollte entscheiden. Damit aber tritt die »negative Freiheit«, die von Kant der Kausalität gegenüber ausgeschaltet ist, von neuem gegenüber dem Sollen auf. Hier setzen die augustinischen und die ihnen verwandten Lösungen ein. Es entsteht der Anschein, als sei die Freiheit eine Unvollkommenheit, eine Möglichkeit des Unsittlichen, der Sünde — das Individuum erscheint als nicht-seinsollend. Daß diese Auffassung falsch ist, beweist der echte Wert-Konflikt. »Nur wo Wert gegen Wert steht — und zwar Werte vergleichbarer Höhenlage —, kommt die Aktualität eigentlicher Entscheidung in Frage. Jede Verkennung dieses Sachverhalts veräußerlicht das Gut der ethischen Probleme, wie sie in den realen Situationskonflikten schlechterdings vorliegen und muß hinterher zu willkürlichen metaphysischen Konstruktionen greifen« (687). Die Autonomie der Person steht so der Autonomie der Werte gegenüber. Autonomie des sittlichen Prinzips ist der Person gegenüber Heteronomie; Autonomie der Person hat ihr Wesen darin, Autonomie gegenüber dem Prinzip zu sein (692). Die wahre Antinomie der Freiheit erhebt sich erst hinter der von Kant gelösten Antinomie zwischen Freiheit und Kausalität, es ist die Antinomie zwischen zwei Autonomien: zwischen der Autonomie des Sollens und der Autonomie der Person (693 f.); dabei tritt dann die Autonomie der Person in ihrer Notwendigkeit besonders da zutage, wo eine Antinomie zwischen Sollen und Sollen, d. h. ein Konflikt zwischen gleichberechtigten Werten sich zeigt.

Mit alledem ist nun die Freiheit nur als in den Phänomenen des sittlichen Lebens mitgesetzt erwiesen. Aber »Phänomene als solche beweisen noch nichts; Erscheinung (auch im objektivsten Sinne) ist nicht Sein, Bewußtsein der Freiheit ist noch keine seiende Freiheit« . . »Phänomene können auch — ontologisch betrachtet — Täuschungen sein.« Damit erst ist die metaphysische Frage gestellt. Hier ist keine unbedingt bindende Entscheidung mehr möglich; es muß vielmehr diskutiert werden, welche Beweiskraft in jedem Phänomen liegt, wieweit es denkbar ist, die einzelnen Phänomene auf Täuschung zurückzuführen. Damit verbindet sich eine kritische Sichtung der Phänomene in bezug auf ihre Beweiskraft. Ungeeignet zum Ausgangspunkt ist das sittliche Urteil über andere Personen; denn die ihnen aufgebürdete Verantwortung für ihre Taten könnte sehr wohl dem Willen entspringen, sich ihnen über-

legen zu fühlen, sich als Richter aufzuspielen (652). Dieser Einwand besteht gegenüber dem Phänomen des Bewußtseins der eigenen Selbstbestimmung nicht. Allerdings ist aus diesem Bewußtsein nicht auf das Sein der Selbstbestimmung zu schließen. Aber wer dieses Sein leugnet, muß das Bewußtsein als Schein erklären; er wird so zu metaphysischen Hypothesen gedrängt, für die ihm die Beweislast obliegt. Diese Last kann er nicht tragen. Damit ist die Skepsis gegen die Existenz der Selbstbestimmung nicht widerlegt — aber ihr theoretischer Vorzug erweist sich als angemaßt (658). Verantwortung und Zurechnung vor sich selbst führen weiter; denn es gibt nur ein Phänomen der Ueberzeugtheit von der Selbstbestimmung, kein Phänomen der Selbstbestimmung als solcher, wohl aber gibt es ein unmittelbares Phänomen der Verantwortung und Zurechnung (660). Am stärksten ist die Beweiskraft beim Phänomen des Schuldbewußtseins; denn dieses widerspricht jeder natürlichen Neigung des Menschen. Die Möglichkeit, es auf eine Täuschung der Eitelkeit zurückzuführen, ist also hier ganz ausgeschlossen (674). Absolute Gewißheit gibt allerdings auch dies Argument nicht, wohl aber den höchsten Grad hypothetischer Gewißheit, der gegenüber metaphysischen Problemen überhaupt möglich ist (676). Die von allen diesen Argumenten her geforderte Freiheit ist nicht die des Sollens, des Wertes, sondern die der Person. Von ihr läßt sich erweisen, daß sie ethisch notwendig und daß sie kategorial-ontologisch möglich ist. Das erste hat Hartmann durch Zurückweisung der Einwände, das zweite wesentlich schon Kant geleistet, obwohl er seinen Beweis auf die Vernunft, nicht auf die Person anwendet. Für den Beweis der ontologischen Notwendigkeit der Freiheit aber reichen die Gegebenheiten nicht aus (727). So bleibt die Skepsis »auf der Schwelle«, kann die Schwelle aber nicht überschreiten, da sie dazu die Phänomene als Schein erklären, d. h. aus Gründen des Scheines ableiten müßte, was nicht gelingt (728). Die in diesen Grenzen erwiesene Freiheit des Willens ist nicht absolut. Aber das ist keine Schwäche der Theorie, sondern entspricht dem Phänomen: »Inmitten der vielen heteronomen Determinanten des Willens ist eine autonome, und die genügt als Grundlage der Selbstbestimmung, der Zurechnung, Verantwortung und Schuld, genügt auch für die Trägerschaft sittlicher Werte und Unwerte« (729/30).

Ich habe in diesem Referat absichtlich zweierlei fortgelassen, erstlich die Ausblicke auf die religiös-ethischen Restprobleme, zweitens die Verbindung, in die Hartmann die Freiheitslehre mit kategorialen Gesetzen bringt. Er wendet diese Gesetze auch in anderen Teilen seines Werkes an, und man gewinnt den Eindruck, daß in ihnen Wesentliches erkannt

ist. Aber als bloße Fragmente einer vom Verfasser augenscheinlich schon vollständiger ausgebildeten Lehre entziehen sie sich dem nachprüfenden Urteil, wenn man nicht eigenmächtig weiter denkt. Tut man dies jedoch, so gerät man in Gefahr, die Meinung des Autors mißzuverstehen. Ich muß bekennen, daß ich nicht einmal klar durchschaue, was H. mit »Kategorie« meint.

So bedeutend und aufschlußreich diese Theorie ist, scheint sie mir doch einiger Ergänzungen zu bedürfen. Das wird Hartmann selbst am wenigsten überraschen; denn er betont wiederholt, daß bei der jetzigen Lage der Wissenschaft keine abschließende Behandlung möglich ist. Zunächst dürfte die Herausarbeitung des wesentlichen, von jedem »Standpunkt« unabhängigen Kerns der Kantischen Freiheitslehre nicht vollständig sein. Die dritte Antinomie steht nicht zufällig an ihrer systematischen Stelle — sie gehört in den Bereich der Antinomien deshalb hinein, weil Freiheit mit einer als Ganzes gegebenen oder vorausgesetzten Welt nicht verträglich ist. Hartmann erkennt, daß eine einheitliche Determination der Welt mit der Freiheit unvereinbar wäre. »Der universale Kausaldeterminismus macht den Menschen zum bloßen Naturwesen, setzt ihn herab; der universale Finaldeterminismus macht die Natur zweckgerichtet gleich dem Menschen, hebt sie zu ihm empor. Beide Theorien bringen alles auf einen Nenner. Sie vernichten damit die Sonderstellung des sittlichen Wesens in der Welt« (606). Das ist richtig, aber nicht erschöpfend. Vielmehr gilt genau das gleiche von jeder denkbaren Theorie, die eine in sich geschlossene Welt voraussetzt, auch wenn diese Welt etwa mehrere Arten der Determination verbindet. Auch dann nämlich widerstreitet die Geschlossenheit dem Auftreten eines Neuen; Freiheit aber schließt in sich, daß der Entschluß etwas in der Welt bestimmt, daß etwas durch ihn anders wird, kurz daß er einen Neues setzenden Faktor darstellt. Auch wenn eine geschlossene, d. h. von einem idealen Verstande vollständig übersehbare Welt mehrere verschiedene Arten der Determination enthalten sollte, müßte doch von vornherein bestimmt sein, welche Art der Determination in jedem Falle die Oberhand behielte und wie sie wirkte. Man sieht: der systematische Zusammenhang des Freiheitsproblems mit der kosmologischen Antinomik gehört zur Sache. Uebrigens entspricht auch dieser Zusammenhang der Forderung Hartmanns, unabhängig von Idealismus und Realismus zu sein. Neben Kants idealistischer Deutung, daß die Welt-Einheit nur Idee sei, ist mit ihm auch eine realistische verträglich, daß die Welt ein echtes Werden einschließt, daß sie »évolution créatrice« im Sinne Bergsons sei. Im einen Falle ist Geschlossenheit der Welt für das Erkennen nicht

gebbar (über ihre Existenz läßt sich keine Aussage machen), im andern Fall ist die Welt nicht geschlossen.

Unter den Argumenten für die Freiheit vermisse ich eines, und zwar das beweiskräftigste, nämlich das vom Erkennen her zu gewinnende. Jede Erkenntnis entscheidet eine Frage im Sinne der Wahrheit. Wer sich Erkenntnis zum Ziel setzt, will Wahrheit finden, er will damit seine Gedanken der Wahrheit gemäß gestalten, er will sie (mindestens sie), d. h. ein Stück seelischer Wirklichkeit anders richten, als es ohne sein Denken wäre. Bei jedem gemeinsamen Denken, bei jeder theoretischen Unterredung, Mitteilung, Diskussion greift er über dieses Bereich hinaus. Aber das ist nicht einmal wesentlich. Es genügt, daß der veränderte eigene Gedanke kausal notwendig das eigene Seelenleben und infolge der Verbundenheit dieses Seelenlebens mit der Umwelt mittelbar auch diese in irgendeinem Punkte neu gestaltet. Die Wahrheit steht hier nicht anders als jeder Wert — sie gestaltet ein Stück Realität durch eine sie sich zum Ziel setzende Person. Wer Wahrheit nicht als Wert anerkennt, sondern als »sui generis« auffaßt, der muß mindestens eine Analogie zu Werten und in der Uebereinstimmung des realen Gedankens mit der Wahrheit einen Wert anerkennen. Die Person ist hier, wie bei jeder Entscheidung, die zwischen Wert und Unwert gefällt wird, nicht richtende Instanz, sondern nur vor die Wahl zwischen Gefordertem und Verwerflichem gestellt. Aber sowie man die Frage konkreter stellt, d. h. in das Forschen, in das Tun der Wissenschaften eingeht, wird das anders. Dann treten Entscheidungen auf wie die, ob bei gegenwärtiger Lage der Wissenschaft dieses oder jenes Problem, ob der Gegenstand nach dieser oder jener Methode erforscht werden soll — und hier gibt es Wertkonflikte genau wie im Praktischen. So mag für die Sicherheit des Erkennens der eine, für seine Weite, seinen raschen Fortschritt der andere Weg der gegebene sein — der Forscher hat zu entscheiden, welchem er Folge leisten soll; er wird dadurch mindestens die eigene Ausbildung, vielleicht eine ganze Periode der Wissenschaft bestimmen.

Diese Ausführungen zeigen, daß beide Arten der Freiheit der Person auch hier auftreten: die Freiheit der Entscheidung für oder wider den Wert und die Freiheit der Entscheidung zwischen Wert und Wert. Daß, wenn einmal für Wahrheit entschieden ist, die Richtung, in der die Wahrheit liegt, dem Willen der Person entzogen ist, daß dann die Bejahung des Wahren gegeben ist, daß ähnlich auch mit der Wahl der Forschungsrichtung bestimmt ist, was in ihr an Wahrheit gefunden werden kann, unterscheidet den Fall nicht von dem der praktischen Entscheidung — auch dort liegt es nie in der Willkür des Entscheidenden, zu bestim-

men woran ein Wert haftet — sondern nur ob er diesen Wert realisieren will.

Diese phänomenale Grundlage des gnoseologischen Arguments mußte aufgezeigt werden, damit es nicht als leere Konstruktion beargwöhnt werde. Aber seine besondere Stärke liegt nicht in der Eindringlichkeit des Phänomens, die beim Schuldbewußtsein größer sein mag, sondern darin, daß der Denkende diesem Phänomen gar nicht ausweichen kann, daß er, wenn er die Erscheinung als Schein wegerklären will, damit den Sinn jeder eigenen Tätigkeit, auch des Erklärens oder Wegerklärens auslöscht. Ohne Freiheit kann es Wahrheit geben — sie ist ganz unabhängig von jeder Person denkbar — aber es gibt ohne Freiheit keine Möglichkeit, seine Gedanken der Wahrheit gemäß zu bestimmen, sondern nur psychologische Notwendigkeit des Vorstellungslebens.

Von der Entscheidung der Frage nach dem Wesen und den Bedingungen der Wahrheit ist dieses Argument gänzlich unabhängig, es ist also auch gegen jeden »Standpunkt« der Erkenntnistheorie indifferent. Die Skepsis kann ihm gegenüber die Schwelle nicht nur nicht überschreiten, sondern nicht einmal betreten; denn sie will doch auch Erkenntnis sein, kann also das mit der Erkenntnis Gesetzte nicht aufheben. Dieser Vorzug beruht auf der systematischen Stellung des Arguments, darauf, daß es vom eigenen Gebiete des Erkennens her gewonnen ist. Aufhebung des Erkennens ist für das Erkennen widersinnig, Aufhebung jeder andern Art der Sittlichkeit dagegen ist erkenntnismäßig denkbar, ist widersinnig nur für das sittliche Bewußtsein. Wiederum erkennt man die Bedeutung des systematischen Zusammenhangs. Ich glaube, daß überall erst dieser Zusammenhang den Argumenten ihre Stärke gibt, nicht der Eigengehalt des isolierten Phänomens. So leuchtet mir nicht ein, daß das Schuldbewußtsein deshalb eine so besondere Kraft als Argument der Freiheit haben soll, weil es der Eitelkeit und Lustgier des Menschen widerspricht, aus ihnen also nicht erklärt werden kann. Es ist doch möglich und liegt z. B. Nietzsche nahe, das Schuldgefühl als Zeichen der Dekadenz abzutun: der gesunde starke Mensch bejaht herzhaft alles, was er tut, weil er es tut; Schuldgefühl und Reue sind Zeichen sinkender Lebenskraft. Es handelt sich hier nicht um die Beweisbarkeit solcher Erklärungen, mit der es sehr schwach steht, sondern nur um ihre Denkbarkeit; denn wenn diese anerkannt ist, so rückt das Schuldgefühl mit den andern Phänomenen, die zu der Selbstbeurteilung gehören, auf eine Linie. Dagegen besteht der Vorzug der Selbstbeurteilung vor der Fremdbeurteilung zu Recht, weil nur in der Selbstbeurteilung die eigene Person direkt gegeben ist, weil nur da der Urteilende im Zentrum des Beurteilten steht.

Der ganze Umkreis der Phänomene, der für die Freiheit zeugt, läßt sich unter dem Sammelnamen der Selbstbestimmung und Selbstbeurteilung zusammenfassen. Man könnte gegen diese Unterordnung anführen, daß unter diesen Phänomenen sich doch dumpfe, zuständliche Gefühle befinden, wie Scham, innere Unrast, Bangen. Aber diese Gefühle werden zu Fundamenten der Freiheit doch nur dadurch, daß sie sich in die Helle des Urteils oder in die Schärfe der Selbstbesinnung erheben lassen. Was mich unbestimmt warnt, abhält, drängt, das Daimonion des Sokrates und alles, was von dessen Art ist, ebenso das unbestimmte Schuldgefühl, der quälende Kummer über ungekannte eigene Taten und Unterlassungen, das Brennen einer namenlosen Sünde, kann sehr wohl als Fremdbestimmung gedeutet werden, wie man denn alle Stimmen der Art bald aus Zuständen des Leibes, bald aus Eingebungen fremder Geister abzuleiten suchte. Erst wenn ich frage, was denn in mir mich anklagt oder warnt, was hier mir gegenübertritt, ob ich der Stimme folgen oder widerstehen soll, ob sie mir einen Weg oder einen Irrweg weist, erst wenn ich der Stimme, die doch aus mir tönt, lausche und sie deute, wenn ich meine Entzweiung und Einheit weiß, dann fasse ich in diesen Erscheinungen den Grund der Freiheit. Freiheit also folgt nur aus »Phänomenen« (ich spreche absichtlich in dieser der Sache nicht angemessenen Sprache), in denen das Ich sich sich selbst gegenüberstellt. Freiheit »folgt« aus solchen »Phänomenen«? Aber ist das noch ein »Folgen«? Sie liegt vielmehr in ihnen. Und sind das »Phänomene«? Vielleicht — aber als Erscheinungen des Ich für sich selbst dann doch nicht in der Passivität des Erscheinens richtig erfaßbar. Wieder wird in der Reflexion auf das Erkennen der Sachverhalt deutlicher. Ich will in irgendeiner Sache ein wahres Urteil fällen, will entscheiden, ob diese Materie zu bejahen oder zu verneinen ist. Diese Materie ist im Zusammenhang meines Seelenlebens mir wichtig geworden, es liegen in ihr Anregungen zur Verbindung ihrer Teile — sonst wäre sie gar nicht aufgetreten. Irgend etwas anderes, sei es die allgemeine Gewohnheit der Zurückhaltung des Urteils, sei es ein bestimmter Grund, der der Verbindung der Teile jener Materie widerstreitet, macht mich an dem Bestehen der Verbindung zweifeln. Dies alles sind Bewegungen meines Seelenlebens, sie gehören zu mir — aber ich bin ein Erkennender nur, wenn ich sie von mir trenne, nicht mehr ihre Motivationskraft auf mich, den Menschen dieser Neigungen und dieser Vergangenheit, berücksichtige, wenn ich Neigungen, Vergangenheit und alles, was dazu gehört, ins Objekt werfe — obgleich es mich angeht — wenn ich mich mit dem »reinen Erkennen« oder besser — das von Hartmann in Bann getane Wort muß endlich ausgesprochen werden —, wenn ich mich mit dem

reinen Subjekte des Erkennens ineinssetze. Dieses reine Subjekt ist keine Chimäre, auch nicht nur eine Hilfskonstruktion der Erkenntnistheorie, es wird in jedem Erkennen als Ziel und Grenze mitgesetzt, in jedem seiner selbst sich bewußten Erkennen auch miterlebt. An der Verkennung, die dieser tiefe Gedanke jetzt erfährt, sind seine Verfechter, die Neukantianer, nicht ohne Schuld. Sie haben das reine Ich vom empirischen nur getrennt, sahen ihre Verbundenheit nicht und wagten noch weniger, die Denkbewegung vom einen zum andern zum Mittel des Erkennens zu machen. Einzig Natorp hatte in seinen letzten Jahren den Uebergang dazu gemacht; aber ihm versagte die Kraft, die Ahnungen seines Alters zur Theorie auszubilden. Hartmann, dem an vielen Stellen das erlösende Wort fast auf den Lippen liegt, verbietet sich, es zu sprechen. Der Objektivismus der Neuscholastiker, die sich nicht ganz mit Recht auf Aristoteles berufen, hat ihn befangen gemacht — und doch weiß er aus der *μεσότης* des Aristoteles die Synthese herauszulesen. Die Verdienste seines Werks mindert das nicht, da echte Synthese die schärfste Analyse, da wissenschaftliche Dialektik die strengste schlichtlogische Problembehandlung voraussetzt. Aber er verhindert sich selbst, seine Ansätze zu entwickeln. Die Dialektik des Ich ist das einzige Mittel, die Freiheit zu denken.

Notizen.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in 20 Bänden. Auf Grund des Originaldruckes im Faksimileverfahren neu herausgegeben von Hermann Glockner. Erster Band: Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie und andere Schriften aus der Jenenser Zeit. Mit einem Vorwort zur Jubiläumsausgabe, Stuttgart 1927. Fr. Fromanns Verlag (H. Kurtz).

Das Erscheinen dieser Hegelausgabe, deren erster Band jetzt vorliegt, ist mit lebhafter Freude zu begrüßen. Seit längerer Zeit wächst das Interesse für Hegels Philosophie, ja man kann von einer Bewegung des Neuhegelianismus reden. Hegels Werke dagegen sind in ihrer Gesamtheit sehr schwer zugänglich, und das bedeutet einen höchst unerfreulichen Zustand. Die alte Ausgabe ist längst vergriffen; nur zufällig und dann zu einem abnorm hohen Preise kann man sie antiquarisch kaufen. Neudrucke haben wir nur von einem Teil der Werke, und die Fertigstellung einer vollständigen kritischen Ausgabe ist noch nicht abzusehen. Unter diesen Umständen war es ein glücklicher Gedanke, zunächst einmal die alte Gesamtausgabe die bald nach Hegels Tode herauskam und sich damals mit Recht als »vollständig« bezeichnen durfte, im Faksimileverfahren neu erscheinen zu lassen.

Hermann Glockner, Privatdozent an der Universität Heidelberg, der den Lesern des »Logos« kein Fremder ist, hat sich dieser Aufgabe unterzogen und sie, wie man aus dem Prospekt und dem ersten Bande schon jetzt sehen kann, aufs glücklichste gelöst. Sein Vorwort gibt Rechenschaft über die Grundsätze, die ihn bei seinem Unternehmen leiteten. An den Texten selbst ließ sich nichts ändern, aber sie konnten neu geordnet werden, und die chronologische Reihenfolge, für die Glockner sich entschieden hat, bedeutet ebenso wie die Verteilung auf 20 Bände und die Hinzufügung der Erstausgabe der Enzyklopädie von 1817, gegenüber der alten Ausgabe zweifellos einen wesentlichen Fortschritt. Ja, es ist nicht einzusehen, wie innerhalb des gegebenen Rahmens etwas besseres hätte geleistet werden können. Der weit verbreitete Prospekt gibt über das ganze Unternehmen genaue Auskunft. Einzelheiten daraus brauchen hier nicht wiederholt zu werden.

Der erste vorliegende Band enthält

die frühesten Schriften aus der Jenenser Zeit, die bisher teils im ersten, teils im sechzehnten, zum kleinen Teil auch im siebzehnten Bande der alten Ausgabe gedruckt waren. Sie bilden, wie der Herausgeber mit Recht sagt, die umfassende Grundlage für das Verständnis der Phänomenologie des Geistes, welche den zweiten Band füllen soll. In der Hauptsache handelt es sich in den Jahren 1801—06 um den Kampf gegen die »Reflexionsphilosophie«. Wer ihn verstehen will, hat jetzt alles Material in einem Bande beisammen.

Ueber die weiteren Bände werde ich an dieser Stelle nach ihrem Erscheinen berichten. Zu mehreren von ihnen sind ausführliche Vorreden in Aussicht gestellt. Zunächst wollte ich nur auf das Unternehmen im allgemeinen hinweisen, das jeden, dem die Philosophie des Deutschen Idealismus am Herzen liegt, interessieren muß. Ich selbst bin kein Hegelianer, ja ich glaube, daß es auch in der Vergangenheit manchen Philosophen gibt, aus dem für unsere Zeit noch mehr zu lernen ist als aus Hegel. Auf jeden Fall müssen wir jedoch durch Hegel einmal wieder gründlich *hindurch*, und das wird nur gelingen, wenn wir ihn genau kennen. Gerade Hegel muß in seiner *Totalität* gelesen werden. Damit zu warten, bis eine vollständige kritische Gesamtausgabe vorliegt, haben wir keine Zeit. Der Abschluß der Faksimileausgabe soll in wenigen Jahren erfolgen. Wir werden also, wenn wir 1931 Hegels 100. Todestag feiern, wieder alle die Werke, auf denen seine große historische Wirksamkeit beruht, in leicht zugänglicher Gestalt besitzen. Das ist eine sehr angenehme Aussicht. Die neue Ausgabe darf sich mit Recht als Jubiläumsausgabe bezeichnen.

Auch in seiner äußerlichen Gestalt macht das Unternehmen einen guten Eindruck. Vor der photochemischen Reproduktion braucht sich niemand zu scheuen. Man muß schon sehr genau hinsehen, wenn man die neu gedruckten Seiten von der mechanischen Wiedergabe der alten unterscheiden will. Die Schrift steht überall mit voller Deutlichkeit tiefschwarz auf gutem Papier. Auch ist dafür gesorgt, daß man Zitate, die nach der alten Gesamtausgabe gemacht sind, in der neuen leicht finden kann. Ich würde den Neudruck dem Original entschieden vorziehen. Endlich sei mit Rücksicht auf die schwierigen wirtschaftlichen Verhältnisse unserer Tage auf den Preis hingewiesen. Er beträgt bis zum 1. Oktober dieses Jahres 20, später 25 Pfennige für den Druckbogen, ist also relativ niedrig für das, was hier geboten wird. Wir dürfen danach hoffen, daß in kurzer Zeit jeder, der den ernsten Willen hat, Hegel gründlich zu lesen, dabei nicht mehr wie heute auf allzugroße äußerliche Schwierigkeiten stößt.

Heinrich Rickert.

Pestalozzi, Sämtliche Werke, herausgegeben von Artur Buchenau, Eduard Spranger, Hans Stettbacher (Walter de Gruyter 1927) 1. und 2. Band.

Das Pestalozzijubiläum des Jahres 1927 hat eine Reihe von Schriften über den merkwürdigen Mann veranlaßt, die eine Bereicherung und Vertiefung der Pestalozziforschung bedeuten. Das grundlegende Geschenk des Jubiläumsjahres aber ist die erste

kritische Gesamtausgabe. Zwei Bände liegen vor; der erste enthält alle Arbeiten Pestalozzis bis zum Jahre 1780, als Kernstück die »Abendstunde eines Einsiedlers«; der zweite bringt die ersten beiden Teile von Lienhard und Gertrud (1781—1783) [1].

Daß Pestalozzis Werk später als das manches Kleineren — erst hundert Jahre nach seinem Tode — eine wissenschaftlichen Ansprüchen völlig genügende Gesamtausgabe zuteil wird, liegt wohl zum guten Teil daran, daß die Gestalt des Mannes zu umfassend, zu universell ist, um einem »Fache« zugeteilt werden zu können. Pestalozzi gehört nicht im strengen Sinne der Philosophiegeschichte an — selbst Figuren wie Rousseau, Hamann, Nietzsche pflegen von den Historikern der Philosophie stärker beachtet zu werden als Pestalozzi (eine Ausnahme bilden Euckens Lebensanschauungen der großen Denker). Die Literaturgeschichte pflegt nur einen Sektor, den »Dichter« Pestalozzi, und seine Bedeutung für die Geschichte des Volksromans zu betrachten. Und auch der Fachhistoriker behandelt Pestalozzi nur nebenher; denn im fachhistorischen Sinne »Geschichte zu machen«, ist Pestalozzi, wohl zu seinem Segen, nicht beschieden gewesen.

Der spezialistische Geist des 19. Jahrhunderts war dem Unternehmen einer kritischen Gesamtausgabe Pestalozzis nicht günstig. Auch von pädagogischer Seite im engeren Sinne kam es, trotz Anläufen Morfs und Hunzikers, nicht dazu. Denn eben dieser »engere Sinn«, auch auf der Seite der Leserschaft, war es, der das Unternehmen erschweren mußte. Bot dem Fachmann auf dem Gebiete der Philosophie, Literaturgeschichte, Geschichte Pestalozzi zu wenig, so bot er im Gegenteil dem pädagogischen Fachmann zu »viel«. So haben die gründlichsten Förderer der Pestalozziforschung im 19. Jahrhundert die Aufgabe nicht an die Hand genommen, sondern Seyffarth, der zugreifende Liegnitzer Pastor, dessen Begeisterung für Pestalozzi durch wissenschaftliche Bedenken weniger behindert war.

Es bedurfte eines unspezialistischen, auf den Zusammenhang der Erziehung mit der Gesamtkultur gerichteten Geistes der wissenschaftlichen Pädagogik, um von dieser Seite das Unternehmen einer kritischen Gesamtausgabe möglich zu machen. Auf solcher Basis wuchsen die Affinitäten zu den geistigen Strebungen der Zeit und erwuchs die Gewißheit, mit dem Werke — wie es in dem Vorwort zu der neuen Ausgabe heißt — »einem noch wirkenden und erweckenden Geiste zu dienen« und ein Unternehmen durchzuführen, das »gerade der ringenden und leidenden Gegenwart der Kulturmenschheit zum Segen gereichen muß«.

Die Cottasche Ausgabe letzter Hand (1819—26) enthielt bloß die schon früher einzeln gedruckten Schriften, und manche — wie Lienhard und Gertrud — in einseitiger Ueberarbeitung des späten Pestalozzi. Die Lücken der Cottaschen Ausgabe wurden teilweise ausgefüllt durch die zweite Ausgabe von Seyffarth (1899—1902): von Lienhard und Gertrud brachte sie alle

1) Die vorliegende kritische Ausgabe zitieren wir im folgenden als »K«; die Seyffarthsche Ausgabe (1899—1902) als »S«.

Fassungen, von andern Schriften die nach Seyffarths Ansicht wichtigsten Varianten anmerkungsweise. Diese Ausgabe ist das Werk eines liebevollen und tatkräftigen Dilettanten, der das Notwendige in Angriff nimmt auf die Gefahr hin, es unvollkommen durchzuführen; der sich überzeugt hält, eine unvollkommene Ausgabe sei besser, als gar keine. Und Seyffarths Ausgabe hat wirklich, trotz ihrer Mängel, dem letzten Vierteljahrhundert gute Dienste geleistet. Strengeren Ansprüchen aber genügt diese Ausgabe keineswegs. Der Text, sogar der »Abendstunde«, ist an wichtigen Stellen ungenau oder unvollständig. Zum Beispiel der wichtige Aphorismus: »O meine Zelle, Wonne um mich her! auch du bist Folge dieses Glaubens« [K. I, 280] fehlt bei Seyffarth. Mancher köstbare schweizerische und eigen gewählte Ausdruck ist verglättet oder falsch interpretiert. Wichtige Stücke des handschriftlichen Nachlasses fehlen. Und es fehlen die Briefe. Diese sind zwar zum größten Teil anderswo schon gedruckt, mußten aber bisher in den »Pestalozziblättern« des Zürcher Pestalozzianums, den »Pestalozzistudien« Seyffarths und andern Zeitschriften mühsam zusammengesucht werden.

Alle diese schweren Mängel zu beheben ist der im Erscheinen begriffenen kritischen Gesamtausgabe vorbehalten. Das Vorwort zur Gesamtausgabe und die beiden vorliegenden Bände berechtigen zu der Annahme, daß die Aufgabe in vorbildlicher Weise gelöst werden wird. Mit Fug trägt die neue Ausgabe den — schon von Seyffarth gewählten — Titel: »Pestalozzi sämtliche Werke«. Herausgeber, Mitarbeiter und Verleger zeugen von durchgreifender und in wissenschaftlichem Geiste organisierter Zusammenarbeit Deutschlands und der Schweiz, wie sie im Hinblick auf dieselbe Aufgabe schon früher erstrebt, aber nicht erreicht wurde.

Endlich bekommt man den unabgeschwächten Pestalozzischen Text vor die Augen; »ungekämmt und ungewaschen«, wie Pestalozzi selbst seine Schreibweise kennzeichnete. Die Zeilennumerierung am Rande des Textes ermöglicht genaues Zitieren. Ein textkritischer Anhang orientiert über Pestalozzis Randbemerkungen, Ergänzungen und dergleichen (wobei man etwa erfährt, daß Pestalozzi den »Emil« Rousseaus deutsch gelesen, und in welcher Ausgabe er ihn gelesen hat). Ein zweiter Anhang »Sacherklärung« enthält im ersten Bande zum Beispiel alle notwendigen Aufklärungen über Personen und Oertlichkeiten, wofür ein ausgezeichneter Kenner der schweizerischen Familien- und Landesgeschichte, Adrian Corrodi-Sulzer in Zürich, gewonnen worden ist. Dieser Anhang verwertet auch die neueste Forschung und ergänzt sie in wertvoller Weise aus neuen Quellen (Tagebuch von Schinz, K. I, 386 ff.). Auch die Sacherklärungen zum zweiten Bande von Gotthilf Stecher bringen beachtenswerte Ergänzungen zur bisherigen Forschung. (So — K. II, 466 — die einleuchtende Vermutung, auch Niklaus Emanuel Tscharners Bruder Vinzenz Bernhard, dessen anziehendes Bildnis wir in der Zürcher Pestalozziausstellung sehen durften, habe auf die Zeichnung Arners mit eingewirkt; und der Dorfname »Bonnal«, der sich bisher allen Erklärungen entzogen habe, gehe auf Aubonne zurück, dessen

Landvogt der Genannte war. Freilich möchten wir diese Vermutung so deuten, daß sich Pestalozzi mit dem Namen der Sinn des Wortes bon vermählte, so daß nach Pestalozzis Intention Bonnal etwa zu übersetzen wäre: Dorf des Segens) [1]. Die sprachliche Behandlung des Textes, sowie der dritte Anhang »Worterklärungen« wird überwacht von dem bekannten Zürcher Germanisten Albert Bachmann. Ein vierter Anhang bringt, wo es wünschenswert ist, das Namenregister. Der gesamte erhaltene Nachlaß, der zu zwei Dritteln der Zentralbibliothek in Zürich, zu einem Drittel dem Pestalozzianum in Zürich gehört, wird der Ausgabe einverleibt werden.

Während man bei der Seyffarthschen Ausgabe zuweilen das unbehagliche Gefühl hatte, die Dinge hängen ein wenig in der Luft, fühlt man in der neuen Ausgabe aller Orten festen Boden unter den Füßen. Noch 1914 (»Grundlinien der Erziehungslehre Pestalozzis«) sah sich Theodor Wiget veranlaßt, die Pestalozzizitate seines Buches vier verschiedenen Ausgaben zu entnehmen. Die neue Ausgabe wird fortan d i e Ausgabe sein, an welche der Forscher sich halten kann.

Die Bedeutung der neuen Ausgabe tritt besonders klar in dem ersten, von Walter Feilchenfeld bearbeiteten Bande hervor.

Zunächst als Grundlage der Pestalozzi b i o g r a p h i e. — Das gemeinsame Tagebuch von Heinrich und Anna Pestalozzi hatte Seyffarth unvollständig abgedruckt. Der Leser unserer Tage — er braucht kein Psychoanalytiker zu sein — wünscht die Menschen so zu sehen, wie sie wirklich gewesen sind. Einer rosafarbenen Uebermalung kommt es in der Wirkung gleich, wenn Seyffarth S. I, 205 (ohne Auslassungszeichen!) Annas Eintragung über einen »abscheulichen« Traum, in den sich ein abendlicher Wortstreit mit dem Gatten fortgesetzt hat, einfach wegläßt und (ohne die nächsten Worte als Zusatz des Herausgebers kenntlich zu machen) einsetzt: »Die folgenden Tage ging es besser.« Da finden wir jetzt (K. I, S. 49 f.) den vollen Text und damit die objektive Grundlage für eine deutliche Erkenntnis des Zueinanderseins des jungen Ehepaares, dessen Idealität gerade auf dieser vollen Wirklichkeitsbasis um so schöner sich erhebt.

Sehr bedeutendes neues Material bietet der erste Band der neuen Ausgabe — und darin liegt sein Hauptwert — für die Entwicklungsgeschichte von Pestalozzis I d e e n. Er führt uns mitten in die Periode der »Abendstunde« und enthält für die Erkenntnis dieser im innern Sinne produktivsten und konzeptionsreichsten Jahre (1778—1780) im Leben Pestalozzis mehrere bisher ungedruckte Stücke. Erstlich ein um die Jahreswende 1778/79 entstandenes Fragment, das der Herausgeber glücklich »Der Wert der Landessitten« betitelt hat. Sodann ein gleichfalls um die Jahreswende 1778/79 entstandenes Fragment, wel-

1) Unter derselben Leitung und im selben Verlag wie die neue Ausgabe begann eine neue der Pestalozziforschung dienende Zeitschrift zu erscheinen: die »P e s t a l o z z i - S t u d i e n«. Diese Publikation ist um so willkommener, als es seit dem Eingehen der oben erwähnten »Pestalozziblätter« (1905) und der »Pestalozzistudien« Seyffarths (1903) ein Organ der Pestalozziforschung nicht mehr gab.

ches den Keim zu der letzten der »Figuren zu meinem ABC-Buch« von 1797 (»Die Philosophie meines Buches«) enthält. Der Titel des Fragments lautet: »Wenn ist der Zustand in der Sozietät besser als der im Wald.« Und zu diesem Titel ist — ein Zeichen der Wesentlichkeit der Gedankenmotive dieser Jahre und ihrer Kontinuität in Pestalozzis geistiger Entwicklung — Pestalozzi in der Cottaschen Ausgabe der »Figuren«, fast 50 Jahre später, zurückgekehrt. Die letzte der »Figuren« ist dort überschrieben: »Der Unterschied des Waldlebens und des gesellschaftlichen Zustands«. Drittens die Abhandlung »Von der Freiheit meiner Vaterstadt,« entstanden 1779, die Pestalozzi aus Furcht vor der Zensur nur zum kleinen Teil im Schweizerblatt (1782) veröffentlicht hat. Und endlich, gleichfalls 1779 entstanden, der wertvolle Entwurf zur »Abendstunde eines Einsiedlers«.

Die »Abendstunde eines Einsiedlers«, diese Verherrlichung echten Gemeinschaftssinnes, verliert durch die genannten Veröffentlichungen aus dem Nachlaß in gewissem Grade von seiner leuchtenden Vereinsamung im Schriftenbestande Pestalozzis. Wir erkennen mehr als bisher, aus welchen Lebenserfahrungen Pestalozzis die Idealbildung der »Abendstunde« hervorgewachsen ist. Besser als bisher wird — mit Dilthey zu reden — das »Erlebnis« sichtbar, durch welches die dichterische Sprache der Abendstunde wenigstens miterregt wurde. Denn die Ideenmotive der Abendstunde begegnen uns auch in diesen Entwürfen — besonders in der Abhandlung »von der Freiheit meiner Vaterstadt« — aber in konkreterem Zusammenhange, mit dem Hintergrunde Zürichs. Wir erkennen, wie die Neuhofer Umgebung Pestalozzis Blick für die Schwächen des aristokratischen Zürcher Regiments geschärft hat. »Den Landmann und Edelmann« findet er »weniger verdreht« als den »Bürger« (K. I, 196, Z. 27).

Das Ueberraschende ist, welche Bedeutung das Nachdenken über die Zustände s e i n e r Stadt für die eigenste Ideenentwicklung des seit vielen Jahren meist fern von Zürich, auf dem Berner Lande, Lebenden gehabt hat; ganz wie bei dem wandernden Rousseau, dessen Denken sich dennoch um Genf drehte. Der Abhandlung über die »Freiheit meiner Vaterstadt« (1778/79) geht vorher ein bisher gleichfalls unveröffentlichtes Gespräch (»Criton und Thyrsis« 1770) über den Eid bei der Wahl des Zunftmeisters (K. I, 99 ff.). Pestalozzi, der seit 1769 selbst Mitglied einer Zunft war, hielt darauf, daß gerade in seiner Zeit an der alten Eidesformel bei der Wahl des Zunftmeisters, den wegsten und besten zu wählen, streng festgehalten werde. — Die bekannte Geschichte von den krummen, staubigen und ungekämmten Torwächtern Zürichs, (die sich in gerade gekämmte und geputzte verwandeln), die nach Pestalozzis Darstellung im Schwanengesang der Anstoß zu seinem Romane wurde, war keineswegs nur eine »Schnurre« (S. XII, 433), sondern entsprang der tiefdurchdachten Kritik an dem Zustande der Vaterstadt aus dem Wertbild heraus, das sich Pestalozzi von ihr gemacht hatte (vgl. dazu »Freiheit meiner Vaterstadt« K. I, 233, Z. 22 ff.; 234, Z. 17 f.).

Man kann beobachten, wie in dem

durch die Jahre der Neuhofer Anstalt für die armen Landkinder gereiften Pestalozzi — in geistiger Auseinandersetzung mit dem öffentlichen »Tone« (K. I, 210, Z. 25) seiner Vaterstadt, in geistiger Auseinandersetzung auch mit den Strömungen seiner Zeit — sein G e g e n s t a n d sichtbar und greifbar wird: die konstitutiven Mächte dessen, was er den »Wohlstand« (K. I, 205, Z. 7) des Volkes nennt.

Das »Gleichgewicht« (K. I, 213, 226) der Teile in allem was den Menschen betrifft, wird erörtert an der Darstellung der innern Vernunft der alten Zürcher Verfassung, mit ihren Vorschriften über Zunftmeisterwahl, »Schwörsonntag«, mit ihrer Ordnung des Gottesdienstes (K. I, 213). Das »Band«, dieser weihevolle Ausdruck der Abendstunde für den organischen Zusammenhang der zum Ganzen der Gemeinschaft »sanft« verbundenen Teile, wird aufgezeigt als das der Zürcher Verfassung ihrem alten Geiste nach »so heilige Band der Zunftbrüderlichkeit« (K. I, 218), das durch den wachsenden »Partikulareinfluß« des »Direktoriums der Kaufmannschaft« (K. I, 221) zerrissen werde. Und die Ermahnungen der höhern Stände in der »Abendstunde« erscheinen in der »Freiheit meiner Vaterstadt« als konkrete Schilderung des »Verderbens, das von oben herab wirkt« (K. I, 238), im Hinblick auf Zürich: »Da stehen Jünglinge am festen Stock gelehnt und reden mit bedecktem Haupt mit dem demütig horchenden grauen Haupt verdienstvoller Burger!!!« (K. I, 238). »Blas nicht in Backenbart und setz den Hut nicht krumm auf zur Kirche« (K. I, 239), ruft Pestalozzi dem Bürger der höheren Stände zu.

Deutlicher als sonst irgendwo in den früheren Schriften verrät Pestalozzi in der Abhandlung »über die Freiheit meiner Vaterstadt« seine g e s c h i c h t s - p h i l o s o p h i s c h e Grundanschauung. In einzelnen Wendungen scheint die materialistische Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts antizipiert. Ganz unheroisch, scheinbar materialistisch ist Pestalozzis Begriff von der »Freiheit« der alten Eidgenossen; allerdings in bewußt gegensätzlicher Orientierung zu dem in seiner Zeit verbreiteten wohlfeilen und abstrakten Gebrauche des »eiteln Freiheitsnamens« (K. I, 215) aus der Rütlizeit. »Ohne Endzweck vor häuslichem Wohlstand, diesen obersten Segen der Menschheit, ist es unbegreiflich, daß ein Volk Freiheit mit Aufopferung suchen sollte . . .« (K. I, 215, Z. 57 ff.). Pestalozzi sagt einmal ausdrücklich, »daß der Mensch um des Brotes willen Freiheit sucht . . .« (K. I, 214, Z. 39 f.). Sieht man aber näher hin, so entdeckt man, daß hinter diesen ökonomischen Werten bei Pestalozzi sehr viel geistigere Werte stehen. »G e s e g n e t bleiben« sollen »unsere Einwohner im Innern ihrer Häuser« (K. I, 229, Z. 27 f.;) und die »Industrie«, diese »erste Folge der Freiheit«, nennt Pestalozzi die »h e i l i g e Quelle aller Genießungen unseres Lebens« (K. I, 225, Z. 3 f.; Sperrungen von uns). Gerade die Sorglosigkeit, mit der Pestalozzi ökonomische und eudämonische Werte auf der einen, sittliche und religiöse Werte auf der andern Seite vermischt — die Sorglosigkeit seiner Ausdrucksweise —, ist ein Anzeichen dafür, daß die Gebiete des Oekonomisch-Eudämonischen und des Sittlich-Religiösen für ihn in der Periode der Abendstunde

nicht auseinanderfallen. Mehr noch als aus der »Abendstunde« selbst, wo das Wirtschaftliche weniger deutlich hervortritt, erkennt man aus der »Freiheit meiner Vaterstadt«, welch eine ungebrochene innere Einheit das Wirtschaftliche und das Religiöse, das Glück und die Sittlichkeit in dieser Periode — es ist die Zeit des ersten, begeisterten Anschlusses an Battier (K. I, 193, 396) — für Pestalozzi gewesen sind. Der dualistische Schatten der Mitte der Achtzigerjahre und der »Nachforschungen« ragt noch gar nicht in Pestalozzis Ideenwelt hinein.

Pestalozzi hat sich viel später, nach einer langen Zeitspanne des Ringens mit den Dualitäten des Wirtschaftlichen und des Religiösen, des Berufsmäßigen und des Reinmenschlichen, des »Natur«-haften und des Sittlichen der Position der Periode der Abendstunde wieder genähert. Die Näherung zu versuchen, war für ihn ein Zwang höherer Art, weil er durch allen Dualismus, der ihm im Laufe seines Erdenganges durch Leben und Denken entgegentrat, in einem gewissen Sinne unbelehrbar blieb. Wer Pestalozzis Gesamtsein und seine Gesamtentwicklung verstehen will, wird immer wieder irgendwie zur Periode der Abendstunde zurückkehren, als zu der Zeit, in der Pestalozzis Eigenstes und so nur ihm allein Eigenes zum ersten, gleichsam naiven Durchbruch gekommen ist.

Daß die neue Ausgabe über d i e s e Periode in Pestalozzis Leben so viel neues Licht verbreitet, dies allein bedeutet schon ein großes Verdienst um die Pestalozzi-Forschung. Der erste Band der neuen Ausgabe hat eine ähnliche Bedeutung für die Erkenntnis Pestalozzis, wie die Veröffentlichung der Jugendschriften für die Erkenntnis Hegels gehabt hat.

Endlich wird durch die bisher unveröffentlichten Entwürfe von 1778/79 auch P e s t a l o z z i s S t e l l u n g z u d e n g e i s t i g e n S t r ö m u n g e n s e i n e r Z e i t deutlicher. Es ist eine bestimmte geistesgeschichtliche Situation, welche dazu beiträgt, seinen Standpunkt abzugrenzen. Was Pestalozzi in der »Abendstunde« gegen die Volksfremdheit von Goethes Lebensrichtung sagt — die berühmte Stelle — wird erst ganz verständlich durch den E n t w u r f der »Abendstunde«, da die Stelle schon bei dem ersten Erscheinen in den Ephemeriden durch einen Druckfehler entstellt war (vgl. darüber Walter Feilchenfeld in der Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. 1925, S. 431 ff.). Sodann wird die Goethestelle lehrreich ergänzt (»der Wert der Landessitten« K. I, S. 193 ff.) durch Auseinandersetzungen mit andern Vertretern des S t u r m e s u n d D r a n g e s , wobei neben Lavater auch Friedrich Heinrich Jacobi ausdrücklich genannt wird (K. I, 193, Z. 16). Was Pestalozzi allen diesen Menschen vorwirft, ist dies: sie suchen dem modernen Menschen Religion zu geben durch die künstliche Erzeugung einer »nervenzerstörenden Hochstimmung«, die den einfachen Mann aus seiner Lage reißen würde. Nicht an »dem Höchsten ... wohin Lavater steuert« (K. I, 194), nicht an den subjektiven und s c h w a n k e n d e n Zielen der Sturm- und Drangmenschen kann die Erziehung des einfachen Mannes orientiert werden — so wäre sie ohne »Fundament« (K. I, 194) —

sondern sie muß angekettet werden an den »f e s t e n Fuß der stehenden Landessitten« (K. I, 194; Sperrung von mir). Früher als man bisher annahm (vgl. etwa Wernle, Der Schweizerische Protestantismus im 18. Jahrhundert III, 292; II, 277) beginnt, trotz mancher Gemeinsamkeiten, die g e g e n s ä t z l i c h e Orientierung an Lavater.

»Kann das Ganze, ohne geschwächt zu werden, höher gestimmt werden?« (K. I, 194). Messerscharf schlägt Pestalozzi in diesem Fragment von 1778/79 das Thema an, welches sein berühmter Brief an Jakobis Freund Nicolovius anderthalb Jahrzehnte später wieder aufnehmen wird, und um welches auch der wichtige Brief Jacobis an Pestalozzi vom Frühjahr 1794 sich drehen wird (vgl. des Unterzeichneten »Pestalozzi und die Kantische Philosophie« 1927, S. 121 ff.). Für die Geschichte dieser geistigen Beziehungen und für die Erkenntnis von Pestalozzis Stellung zu Sturm und Drang, in ihrer Stetigkeit wie in ihren Wandlungen, enthält das Fragment »Der Wert der Landessitten« wichtiges neues Material.

Nicht nur »das schwache Empfinden für Schönheit und Jammer« (K. I, 238, Z. 1 f.) verfehlt nach Pestalozzis Ueberzeugung das Wesen echter religiöser Volkskraft, sondern auch die »D e i s t e n« (K. I, 258, Z. 21) verfehlen sie.

Der atheoretische Charakter der Volkskräfte, auf die es Pestalozzi ankommt, ruft einer zweiten Front: auch gegen den theologischen und philosophischen Intellektualismus seiner Zeit wendet sich Pestalozzi.

Der Deismus ist im Grunde eine atheistische R e l i g i o n s p h i l o s o p h i e; es fehlt ihr das Bewußtsein des »nahen Vatergefühls« (259), das allein vor »Gottvergessenheit« (258) wahrhaft schützt.

Der Entwurf zur »Abendstunde eines Einsiedlers« enthält wertvolle Ergänzungen zu der späteren von Pestalozzi veröffentlichten Fassung dieser Schrift, und zu den Briefen Pestalozzis an Iselin, welche J. Keller in Kehrs pädagogischen Blättern veröffentlicht hat. Pestalozzi wendet sich gegen die nach seiner Ansicht von juristischem Denken beherrschte legalistische S t a a t s p h i l o s o p h i e d'Alemberts (K. I, 257). Und in der Abhandlung »Von der Freiheit meiner Vaterstadt« setzt Pestalozzi dem »Buchstaben« der Gesetze den »Geist der i n n e r n Gesetzgebung« (K. I, 210; Sperrung von mir) entgegen und findet diesen Geist »bei den freiesten Völkern mehr in ihren Sitten, Uebungen, Herkommen, als in ihren zu Schrift gebrachten Gesetzen . . .« (K. I, 210).

Man erkennt aus den bisher unveröffentlichten Entwürfen in einigen Punkten deutlicher als aus andern Schriften Pestalozzis, wie Pestalozzi aus seinem eigenen Zentrum heraus auf Motive gravitiert, denen die P h i l o s o p h i e d e s d e u t s c h e n I d e a l i s m u s, auch sie in Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen des Aufklärungszeitalters, gerecht zu werden versuchen wird.

Mit K a n t verbindet Pestalozzi die Abneigung gegen den Subjektivismus der Stürmer und Dränger; und ferner seine Betonung der sittlichen G e s i n n u n g im Gegensatz zu der bloß äußerlichen Konformität zu den geschriebenen Gesetzen des Staates.

Mit H e g e l verbindet Pestalozzi

— in dem »Wert der Landessitten« deutlicher als sonst irgendwo —, daß er den »festen Fuß«, das Uebersubjektive, das Objektive nicht in einer unwirklichen Norm sucht, sondern als konkrete Wirklichkeit der »stehenden Landessitten« (K. I, 194, Z. 7). Was Pestalozzi die »Landessitten« oder die »Verhältnisse des stehenden Erdbodens« (K. I, 197, Z. 3 f.) nennt, steht Hegels »objektivem Geist« merkwürdig nahe. Es ist wohl (Friedrich Delekat: Heinrich Pestalozzi 1926, S. 169) gesagt worden, Pestalozzi sei »von Haus aus . . . ein von Grund auf unhistorischer Geist« gewesen und sein seit »Ja oder Nein« (1792/93) sich entwickelndes geschichtliches Denken sei ihm spät und nicht primär, sondern aus dem Bedürfnis der Theodizee erwachsen. (Rechtfertigung Gottes aus dem Gedanken einer allmählichen Höherentwicklung des Menschengeschlechts.) Der vorliegende erste Band der neuen Ausgabe erweckt uns indes den Eindruck, Pestalozzi habe doch eine primäre Beziehung zu geschichtlichem Denken gehabt; freilich auf seine besondere Weise. Auf der Grundlage des Entwurfs über den »Wert der Landessitten« erhalten Pestalozzis Bemerkungen in andern Schriften über den sittlichen Gehalt der schweizerischen Vergangenheit (etwa S. V, 116; 123), über den Brudergeist der ältesten Zeit, über die Volkskraft des Reformationsalters (S. IV, 602) Relief. Aus der Beobachtung der Reste bewahrter Ueberlieferung im wirklichen Volksbewußtsein, wofür er ein außerordentliches Sensorium besaß, ist Pestalozzi sein Ideal erwachsen. Deshalb sieht er (»Wert der Landessitten«, K. I, 194, Z. 5 ff.) »das wahre Staatsgeheimnis« in der »Erforschung der inneren Güte von jeder Art Landes- und Berufssitten, um auf dieselben das Fundament . . eines . . . wohlgeordneten Lebens zu bauen«. Pestalozzi besaß auf seine Weise geschichtliches Bewußtsein lange vor »Ja oder Nein« (1792/93); die Bedeutung seines Lehrers Bodmer für die Weckung dieses Bewußtseins wäre einer näheren Untersuchung wert. Es ist nicht etwas prinzipiell Neues, was mit der Geschichtsphilosophie der Neunzigerjahre bei Pestalozzi erscheint. In der berührten Linie der im Bewußtsein des Volkes lebendig bewahrten Werte der eigenen Vergangenheit liegt es, wenn Pestalozzi in »Ja oder Nein« als die »nächste . . . Ursache« der französischen Revolution bezeichnet: »die Rückerinnerung an wahre gesellschaftliche Vorteile, die ihre Väter genossen« (S. VIII, 27; Sperrung von mir).

Ja, wir möchten sagen, Pestalozzi sei Hegels Begriff des objektiven Geistes, als der in einer Institution vorhandenen sittlichen Macht, die als Landessitte in dem einzelnen Menschen wirksam wird, in der Zeit der Abfassung seiner Schrift »Von der Freiheit meiner Vaterstadt« näher gewesen, als in der »Ja oder Nein« unmittelbar folgenden Periode der »Nachforschungen«. Die Norm tritt in der Periode der Abendstunde nicht als etwas Unwirkliches scharf fordernd dem einzelnen entgegen, sondern der Mensch ist der objektiven Macht unmittelbar und freundlich verbunden, und so »wallt« er »von genossenen Segnungen zu neueren Pflichten« (Abendstunde, K. I, 275, Z. 36 f.). Nicht mit moralischer Schärfe

unterzieht sich der Bürger in der »Freiheit meiner Vaterstadt« der Ordnung des öffentlichen Lebens: »nicht ... Pflicht« (K. I, 216, Z. 9), sondern »feierliche Handlung der Religion ... ist es dem Burger, den Wegsten und Besten zu wählen ...« (a. a. O.; Sperrung von mir). In den »Nachforschungen« dagegen setzt sich das »Gewissen«, Unterwerfung fordernd, dem unmittelbaren »Instinkt« (S. VII, 482) entgegen. Der einzelne erhebt sich im moralischen Akt zu etwas, was keine Wirklichkeit hatte, bevor er sich mit der »Anstrengung« seines »ganzen Wesens« (S. VII, 413 f.) dazu erhob. — Inwiefern das »Landessitten«-Element beim späteren Pestalozzi — nach 1800 — wieder wirksam wird, kann an dieser Stelle nicht näher untersucht werden.

Diese Bemerkungen sollen auch nicht von ferne erschöpfen, was aus der neuen Pestalozziausgabe zu lernen ist. Sie möchten vielmehr nur andeuten, inwiefern schon der erste Band der neuen Ausgabe für die Erforschung Pestalozzis ein Ereignis ist.

Einer der nächsten Bände wird die »Nachforschungen« bringen, und auch in diesem Falle werden Pestalozzis Vorarbeiten zu einem seiner wichtigsten Werke vollständiger dargeboten werden, als dies bisher geschehen ist.

So findet eine der klassisch gewordenen Gestalten des deutschen Geisteslebens — man würde nicht glauben, daß dies heute noch möglich ist — in dieser auch äußerlich vorzüglich sich darbietenden Ausgabe zum erstenmal eine wissenschaftliche Sicherung ihres Werks.

Und nicht nur für die Pestalozziforschung im engern Sinne ist die vorliegende Publikation von Bedeutung.

Die geistesgeschichtliche Betrachtungsweise, die sich in unsern Tagen immer mehr die Bahn bricht gegenüber der spezialgeschichtlichen, wird sich Pestalozzi zuwenden, um an dieser bedeutenden Persönlichkeit die Sinnrichtungen des 18. Jahrhunderts zu studieren, wie dies durch Dilthey (vgl. besonders die Abhandlung über Süvern in Diltheys ges. Schr. IV, 451 ff.) und neuerdings durch Delekat (a. a. O. versucht worden ist.

Speziell die Erforschung der geistigen Bewegung des deutschen Idealismus, die heute umfassender als früher genommen und tiefer als bisher in ihrer innern Einheit erkannt wird, soll an Pestalozzi, mit dem diese Bewegung durch so viel innere geistige Gemeinsamkeit und durch manchen äußeren Wirkungsbezug verknüpft ist, nicht vorübergehn.

Die Kulturphilosophie aller Richtungen wird sich immer wieder diesem prophetischen Manne zuwenden, dessen Fühlen und Denken wie das keines zweiten Pädagogen stets auf das Letzte, stets zentral gerichtet um das ewige Feuer kreiste, dem echte Kultur entsteigt; und in dem so viel »absoluter Geist«, wenn auch nicht durchweg in den strengen Formen des reinen Logos, lebendig gewesen ist. Hier ruht der Zauber, den Pestalozzi auf Fichte geübt hat und den er auch heute noch auf den Philosophen auszuüben vermag; hierin beruht das, was den im profanen Sinne vielfach langweiligen Schriftsteller im absoluten Sinne so tief interessant macht.

Allen diesen Forschungsrichtungen

aber schafft die neue Pestalozziausgabe die lange vermißte zuverlässige Grundlage.

Bern. Arthur Stein.

Paracelsus. Sämtliche Werke. Nach der zehnbändigen Huserschen Gesamtausgabe (1589 bis 1591) zum erstenmal in neuzeitliches Deutsch übersetzt. Mit Einleitung, Biographie, Literaturangaben und erklärenden Anmerkungen versehen von Bernhard Aschner. 1. Band. Jena (Gustav Fischer) 1926. LXIV u. 1012 S. 8⁰.

Als Grund für die Veröffentlichung der vorliegenden Uebersetzung gibt der Herausgeber und Uebersetzer an, daß er den »Tatsachengehalt und den allgemeinen Sinn« der Lehren des Paracelsus leicht zugänglich machen wollte, und zwar deshalb, weil die Kenntnis der Schriften des Paracelsus durch die »jetzige allgemeine geistige Krise« ein intensives Bedürfnis geworden sei. Nach Ansicht des (vornehmlich medizinisch orientierten) Herausgebers besteht dieses intensive Bedürfnis sowohl in der Medizin wie in der Philosophie.

Mir erscheint es zweifelhaft, ob eine Uebertragung der urwüchsigen und unnachahmlichen Sprache Hohenheims in neuzeitliches Deutsch so notwendig war, wie Aschner annimmt. Für die Lektüre aller Schriften des Paracelsus werden immer nur wenige Forscher in Betracht kommen, sie aber werden den Originaltext ihren Untersuchungen zugrunde legen. Langjährige Beschäftigung mit den Schriften Hohenheims lehrte mich, daß es fast keine Mühe macht, sich an die eigentümliche Ausdrucksweise zu gewöhnen und gewisse stilistische Besonderheiten und sprachliche Unklarheiten richtig zu beurteilen. Auch beobachtete ich, daß diejenigen meiner Schüler, die sich mit Paracelsus zu beschäftigen begannen, es schon nach kurzer Zeit verstanden, seine Schriften richtig zu erfassen und über Unklarheiten gut und richtig hinwegzukommen.

Für die nicht genügend historisch gebildeten Kreise, welche unfähig sind, alle Eigenheiten des philosophierenden Arztes aus dem geistigen Gesamtcharakter der Zeit zu verstehen, kann Paracelsus kein Klassiker werden. Insbesondere wird er für die Mediziner, denen er nach dem Wunsche des Uebersetzers besonders nahegebracht werden soll, nur dann von Bedeutung werden können, wenn eine sorgfältige Beurteilung seiner Ansichten durch den Herausgeber den Leser davor bewahrt, die historische Perspektive zu vergessen, aus der Paracelsus betrachtet werden muß. Leider ist aber die vorliegende Uebersetzung in dieser Hinsicht wenig brauchbar, weil die im Titel erwähnten Anmerkungen des Herausgebers und Uebersetzers sehr dürftig sind. Die meisten Anmerkungen lassen den historischen Weitblick selbst auf dem Gebiete der Medizin vermissen. Nur zu oft begnügt sich Aschner mit Wendungen folgender Art: »Stimmt wenigstens für die heutige Zeit nicht mehr«. . . . »Wird heute zu wenig berücksichtigt« und ähnlichen. Auch diejenigen Kenner der Schriften Paracelsus, welche keine Mediziner sind, hätten in dieser Veröffentlichung gern ausführlichere Erläuterungen medizinischer Art gefunden.

Es bleibt noch zu erwähnen, daß die einleitenden Bemerkungen Aschners wenig befriedigen. Vor allem hat er den Philosophen Paracelsus nicht zu würdigen verstanden. Die Bedeutung des Makrokosmos-Mikrokosmos-Motivs für die Naturphilosophie Hohenheims wird beispielsweise kaum erwähnt. Von der Herkunft dieses Motivs sowie von den mannigfachen Verschlingungen und Berührungen der naturphilosophischen Lehren der deutschen Renaissancephilosophen und Mystiker mit der arabischen Philosophie scheint der Herausgeber nur wenig zu wissen. Auffallend wenig sagt er auch über die Bedeutung der Mystik (S. LII). Gerade weil die Uebersetzung vornehmlich den Medizinern dienen soll, mußte die Einführung deutlich zeigen, wie die medizinischen Lehren des philosophierenden Wanderarztes auf den vier Fundamenten der Philosophie, Theologie, Astronomie und Alchimie organisch aufgebaut wurden. —

Daß viele Reize der kraftvollen Sprache Hohenheims durch die Uebertragung in unser Deutsch verlorengehen mußten, ist leicht verständlich. Eine Neuauflage der ehrwürdigen Huserschen Gesamtausgabe wäre verdienstlicher gewesen.

August Riekel.

Georg Misch, Der Weg in die Philosophie. Verlag von B. G. Teubner, Leipzig 1926.

Wenn ich die Absicht dieses sehr neuartigen Werkes recht verstehe, so unterscheidet es sich von sämtlichen vorhandenen Einführungen oder Einleitungen in die Philosophie grundsätzlich. Der Leser wird hier nicht von vornherein »über« irgend etwas belehrt, sondern vielmehr veranlaßt, einen Weg zu beschreiten: »Er soll den Gang mitmachen, den die Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung genommen hat«. Die Belehrung würde entweder einem bestimmten systematischen Gefüge zustreben oder an die verwirrende Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Gestaltungen anknüpfen. Beides ist bedenklich. Philosophische Einsicht besteht nicht in dem gläubigen Anschluß an das fertige System eines einzelnen Denkerindividuums, noch weniger aber in einem gelehrten Wissen um das Nebeneinander der verschiedensten Weltanschauungen und Lehrmeinungen. Sie besteht in einem ebenso bildungsgesättigten wie strukturfesten Durchdringen des geistigen Kosmos, der ein organisches Ganzes bildet, welches sich lebendig und logisch zugleich entwickelt.

Hegel machte den großartigen Versuch, die Philosophie aus dem Kelche dieses Geisterreiches aufperlen zu lassen. Aber seine Phänomenologie ist ein starker Verjüngungstrank, der von den in »falscher Gegenständlichkeit« Denkenden nicht unvorbereitet genossen werden kann. Das Buch von Misch dagegen ist eine philosophische Fibel. Es will in erster Linie ein ebenso reiches wie ausgewähltes Anschauungsmaterial darbieten, das in einer neuen Phänomenologie verarbeitet werden müßte, deren Notwendigkeit »in der gegenwärtigen Lage, wo die Grenzen Europas fallen« (Vorwort), vielleicht gerade von den Besten unserer philosophierenden Zeitgenossen am tiefsten empfunden wird.

Aber Misch zeigt nicht bloß Bilder; sein Werk ist auch insofern eine Fibel,

als das anschaulich Mitgeteilte auf Begriffe gebracht ist. Diese Begriffe stecken jeweils in der Ueberschrift der einzelnen Texte. Die produktive Leistung, welche dem Leser zugemutet wird, besteht darin: die theoretische Formulierung aus der »Sache« selbst zu verstehen und — vernunftgemäß zu ergänzen.

Zwei Wünsche regen sich. Mischs Buch enthält bloß den »ersten« Gang der Philosophie; es führt bis zur Begründung der exakten Naturwissenschaft und macht vor Sokrates Halt. Es fehlen also noch jene höheren Anschauungen und Begriffe, welche zum Aufbau der Philosophie auf dem Boden der Wissenschaft führten und zuletzt eine solche Fibel selber möglich machten. Der Kreis ist noch nicht geschlossen. Da aber die Geschlossenheit des Gesamtaufbaus der Philosophie zur Idee des Buches gehört, so ist diese Vollendung schlechterdings notwendig.

Der zweite Wunsch dürfte schwerer zu erfüllen sein. Es ist nicht mehr und nicht weniger als das System einer universalen konkreten Logik, das sich aus Begriff und Anschauung, wie sie hier geboten sind, herauskristallisieren müßte. Daß Mischs Fibel diese höchste und letzte Aufgabe, die sich eine Zeit überhaupt stellen kann, mit einer kaum mehr zu überbietenden Dringlichkeit spürbar macht, gibt dem Werk die hohe Bedeutung, eine der anregendsten, nachdenklichsten, unbefriedigendsten und vielleicht fruchtbarsten Erscheinungen unserer Zeit zu sein.

Heidelberg. Hermann Glockner.

Richard Hamann, Die deutsche Malerei vom Rokoko bis zum Expressionismus. Mit 362 Abbildungen im Text und 10 mehrfarbigen Tafeln. Druck und Verlag von B. G. Teubner, Leipzig und Berlin (1925).

In großzügiger Ausstattung, mustergültig in Reproduktion und Druck, ist dies neue Werk des Marburger Kunsthistorikers erschienen, das aus der Bearbeitung einer neuen Auflage des 1914 erschienenen: Deutsche Malerei im 19. Jahrhundert zu einem selbständigen, an Ausmaß wie Intention neuen Werk erwachsen ist. Es lockt, das Reifen eines Forscherlebens innerhalb anderthalb Jahrzehnten an dem Grad der Vertiefung abzulesen, den diese neue Ausgabe der ersten gegenüber zeigt.

Schon die einleitenden Worte der beiden Bearbeitungen deuten in ihrer Verschiedenheit auf solches hin, und zwar auf Reife im Menschlichen. Suchte die erste vor allem dem konstruktiven Willen des Forschers zu genügen, der aus dem Fluß der Entwicklung eine Periodizität herauszulesen wußte »derart, daß auf je drei Perioden der intimen Malerei, die in sich selbst vom malerisch Ruhigen zum impressionistisch Aufgelösten führen, reaktionäre Gegenstöße einer formalen und monumentalen Gegenrichtung folgen«, — so beginnt die zweite mit der ruhigen, von menschlicheren Horizonten aus urteilenden Feststellung, »wie schwer es sei, die Geschichte der deutschen Malerei des 19. Jahrhunderts nicht als eine tragische Angelegenheit zu behandeln« — tragisch insofern, als hier einer führenden Rolle des inneren Menschen — der deutsche Denker, Dichter, Musiker dieser Zeit!

— im Bereiche visueller Veranschaulichung alle Gaben adäquater Darstellung seiner Gehalte versagt seien. (Hieraus resultiert der Vorrang französischer Malerei im 19. Jahrhundert, der malerisch und technisch überlegenen, dem Gehalt nach doch immer noch dem Louis quatorze und dem Rokoko verhafteten!) Diese menschliche Grundhaltung, die die gesamte Darstellung unterbaut, sei hier besonders betont, denn gerade sie wird über der immer wachen und oft übermütigen Oppositionslust des Denkers Hamann meist überhört. Dem bedeutsamen geistigen Faktum gegenüber wahrt Hamann stets — ja er besonders, nur weniger sentimental als mancher seiner Angreifer — die tiefe sittliche Ehrfurcht des selbst tief im Schicksal des Geistes Stehenden.

Nach der Konstatierung dieses tragischen Zwiespalts des deutschen Malermenschen im 19. Jahrhundert dann dessen Erklärung. Mit ihr stoßen wir in den Kern der Konzeption dieses neuen Buches: Angelpunkt des psychischen Habitus des deutschen Menschen im 19. Jahrhundert ist das Naturgefühl. Wie es sich aus der repräsentativen Monumentalität und der begrifflichen Rationalistik der vorhergehenden Epoche freimacht, wie es zu seiner markantesten Ausprägung heranreift, und wie es dann zu Ausgang der in Frage stehenden Epoche langsam und stetig erlischt, einer neuen Grundeinstellung des modernen Menschen Platz macht, — das macht nach Hamann die Entwicklung innerhalb des 19. Jahrhunderts aus. Dies Naturgefühl aber darstellen mit den Mitteln der bildenden Kunst, — das setzt notwendig den Konflikt.

Die viel tiefere Erfassung dieses »Naturgefühls«, seine eindeutige Fixierung als das A und das O der Entwicklung, — das macht die wissenschaftliche Reife dieses neuen Buches dem ersten gegenüber aus. Der prägnanteren Fassung der Grundkonzeption entsprechend, die ein weiteres Entwicklungsfeld aufdeckte, mußte auch der Blickpunkt der Darstellung hinausgerückt werden. Die Entwicklung mußte aus dem Barock heraus über das Rokoko in die Romantik hineingeleitet, auf der andern Seite aus dem Impressionismus über Jugendstil, Neoimpressionismus in den Expressionismus als in die Periode des Erlöschens eben jenes die Epoche bestimmenden Naturgefühls hinausgeführt werden.

Nach Art wie Inhalt der Darstellung also ein sehr anderes Buch als das im Jahre 1912 erschienene (trotz der fast völlig erhalten gebliebenen Mittelteile). Und doch in einem unverändert: Die Worte des Vorworts: »Es handelt sich nicht um eine Darstellung formaler Probleme in der Malerei des 19. Jahrhunderts, sondern um die Bedeutung, die die sichtbare Welt für den ganzen Menschen hatte, entsprechend der geistigen Gesamthaltung der Deutschen in irgendeinem Abschnitt dieser Zeit« — diese Worte hatten auch schon für die erste Fassung ihre Geltung. Und man muß sie akzeptieren, will man einer Leistung wie der vorliegenden überhaupt gerecht werden.

Hier liegt der Nerv der Hamannschen Forschereinstellung. Kunst als eine jener Mächte, die zusammen den psychischen Habitus des historischen Menschen ausmachen. Also soziologische Kunstbetrachtung? Nein! Eine

solche müßte die aufs rein soziologische hinauslaufende Zielrichtung viel eindeutiger ausprägen. Hamanns Kunstbetrachtung wahrt immer den Sondercharakter der Kunst. Innerhalb seiner aber sieht er alle jene Mächte wirksam, die außerhalb des rein Künstlerischen die geistige Entwicklung bestimmen. Ein Standpunkt, den man von seiner eigenen Zielsetzung, nicht von allerhand von außen herangebrachten Gesichtspunkten aus zu beurteilen hat. Nur daß Letzteres immer wieder geschieht, vermag die mannigfachen Angriffe zu erklären, die Hamanns Forschungsmethode und Ergebnis von vielen Seiten her erfährt. Nur eine Alternative zwischen formaler und soziologischer Betrachtungsart will man anerkennen, — jenen kulturgeschichtlich orientierten Standpunkt — kulturgeschichtlich in einer sehr tiefen Bedeutung — vermag man aus Widerständen eines Spezialinteresses heraus nicht zu erfassen. Und wo er doch zugebilligt wurde, — nämlich der ersten Fassung der »Geschichte der deutschen Malerei« gegenüber, — da wird er heute dieser zweiten Fassung gegenüber fast durchweg negiert. Mit welchem Rechte? Gerade das Kulturgeschichtliche ist in diesem neuen Buch um ein Bedeutendes vertieft, ein Ablauf aufgedeckt, wie er in dieser Reichhaltigkeit der leitenden Ideen und in dieser Materialausbreitung noch kaum dargestellt wurde. Wo sachlich argumentiert wird, richten sich die Einwände meist gegen die neu hinzugekommenen Teile. Es ist hier nicht der Ort, auf die spezialfachlich einschlägigen Punkte näher einzugehen. Nur dies: Wo sich die Einwände gegen den ersten Teil wenden, die Aufzeigung der Schichten der Barock- und Rokokomalerei, da sind sie restlos zurückzuweisen. Hamann ist hier die begriffliche Erfassung der Nuancen gelungen, die ganz neue Aufschlüsse über diese Epoche erlauben. Im letzten, der jüngsten Kunst gewidmeten Teil fehlt der überzeugende übergeordnete Gesichtspunkt, dem man manches verfehlte Einzelurteil zugute halten könnte. Doch mit derlei Einzeleinwänden trifft man nicht die Darstellung des Ganzen. Gegen sie braucht Hamann auch nicht verteidigt werden. Nur wo sich die Angriffe gegen seine Grundeinstellung als Gelehrter richten, gegen die hier befolgte menschlich-geistige Haltung, da muß energisch Widerspruch erhoben werden. Dabei sind jene, die Hamann offen des Materialismus in der Kunstbetrachtung bezichtigen, noch die ehrlicheren Gegner als jene, die ihm Verfehlungen in Einzelfakten oder gar — wie es geschehen ist — spießbürgerliche Einstellung der Kunst gegenüber vorwerfen. — Letztere erledigen sich von selbst. Erstere gründen auf einem Mißverstehen: Materialismus glaubt man da zu sehen, wo eine streng sachlich gerichtete Forschungsart die geistigen Schichten in ihrem Verknüpftsein mit den materiellen Bedingungen zu verstehen sucht, und wo nun diese Schichten als eine Gesamtheit geistiger Strebungen, aus der Allgemeinlage der Zeit heraus gedeutet werden. »Nicht zu werten, sondern zu verstehen ist der Forscher berufen.« Das ist Hamanns Devise. Und die strenge Enthaltsamkeit, mit der er an ihr festhält, trägt ihr Ethos in sich. Hier von Materialismus zu reden, deckt ein peinliches Mißverständnis der Persönlichkeit Hamann gegenüber auf: Daß nämlich der oft schnod-

drige Ton der Darstellung als bare, d.h. gemeine Münze genommen wird, wo er doch vielmehr einerseits Zeugnis einer heimlichen Scheu vor zu großen Worten, also bestes Ergebnis der hier gebotenen Sachlichkeit, andererseits Erzeugnis jener bei Hamann stets latenten Oppositionslust ist, die immer in Gegensatz treten muß — und sei es auch nur in der Form der Darstellung —, nur um den andern zu stichhaltigen, d. h. für ihn: weiterführenden Gegenargumenten zu reizen. Denn um das Weiter und nie um das Rechtbehalten ist es diesem wahren Forscher zu tun. Und wenn dies Buch nichts weiter erschlösse als in tausend Einwendungen reichste Anregung zu einem Weiter, — es hätte der wissenschaftlichen Leistung genügt. Aber es ist mehr: Es ist die geschlossene Darstellung eines geistigen Ablaufs, gesehen unter einheitlichem Blickpunkt. Und dieser Blickpunkt ist unangreifbar, da er sich in sich selbst rechtfertigt. Daß tiefere Probleme, zu weitführend, als daß sie hier erörtert werden könnten, an seiner spezielleren Stellung innerhalb der Kunstgeschichtsforschung pochen: Probleme der »Wertung« und der »Gestalt«, — das zeugt auch in der Nichterledigung noch von der Tiefe geistiger Schichten, die vermittels dieses Standpunkts angebohrt werden.

Dr. Oskar Schüre.
